ALEXEY VOROVOY.

PERSONALITATE ȘI SOCIETATE

ÎN VIZIUNEA ANARHISTĂ.

CARTEA 1 EDITURA „VOCEA MUNCII”. PETERSBURG—MOSCOVA.

1920.

EDITURA DE CARTI

SOI ANARH-SPNIYSHISZH

„VOCEA MUNCII”.

Sankt Petersburg, Bulevardul Volodarsky, 56. Moscova. Tivrokaya, 70.

Am publicat următoarele cărți și broșuri la prețuri:

M. Bakunin.—Alegător, co*, ъ I. Suveran din vene la anarhie, cu o schiță biografică de V. Iorkezhiv. ....Ts. 9Ü r,—%

Eto-Z.—T. IL Knu-Germavskva Hune·* ral în Social Redolyudll, cu o prefaţă în notele lui Dx. Gil-omzh. .... C. 90 * - str

Vgo.— * IG. Federalism, Socialism ■ Antm-theologiem; Ursul și ursul bernez

St.Petersburg; Slavyansk4 întrebare; si etc.

EG0-Zhe.—Dumnezeu și statul (divorțat; Ts.—I—f A. Borovoy,—Personalitate și societate în

anarh. mironizare........C. 30 9„>

J. Gov. Societatea B jónica „... . C. 60— .”

J. HΏT0.—Aibuk al sindicalismului. . , C. b i - β

SL KopR.—RzZmzshtsishishyYo Syndicalivm și

Anarhia, Lupta împotriva Kaptsgad și

Zl m.tew, y dr............... .Ts. 32. —"

Û _'lri. bTïv.H."Bread and Wold, cu aluatul de foietaj al autorului în noua ediție. Ts. 9Û „. >

Egochka.—La subiectul cum drmlasat^ munca manuală și pi stol de altele noi (suprapunere abreviată a cărții, 11olya, fabrici și ateliere·) .... ,>D. 12 , - "

Însuşi.—Anarhia........C.   18 f <— f

P. Kropotkin. — Munca anarhistă în

dăunătoare Revoluţiei.........βη -w

Însuși.—Comunism I Anarhie.   .<.Ts.8"—■

Același lucru. - Până la obiect, îți datorez.   ...Ts.4v-w

Personaj propriu, polntic........Ts.   1,—-w

ALEXEY BOROVOY-

SOCIETATEA PUNTULUI

ÎN ANARHIST

VEDEREA LUMII.

EDITURA DE CARTE „VOCEA LUI TEUL*” SAN PETERSBURG—^

1920.

Tipografia „VOICE OF LABOR® St. Petersburg,

Pentru prietenul meu

Emilia Vasilievna

Struve,

Biblioteca „Runiverse”

Prefaţă.

Oferind cititorului o schiță extrem de interesantă a lui Tovarăș. Al. Borovoy, considerăm că este necesar să afirmăm că nu suntem de acord cu autorul asupra tuturor. Ni se pare că autorul s-a apropiat, dar nu a rezolvat problema principală a relației individului cu societatea. Autorul merge, fără îndoială, prea departe în direcția individualismului; în individ el vede sfârșitul, începutul și sensul existenței sociale. Dar tovarăşe Borovoy este o persoană prea educată științific pentru a nu cunoaște natura iluzorie și inutilitatea științifică a acelui individualism, care cade în „păcatul” atomismului și ideologismului. Autorului i se poate reproșa faptul că este mai degrabă un psiholog, dar din punct de vedere metodologic, leagă

individul de societate și de aceea legătura dintre personalitate și societate este de dorit pentru autor.

în mare măsură, un act de voință din partea individului. Am putea evidenția și alte dezacorduri semnificative între noi și autor, dar ne vom limita la cele spuse. Să adăugăm doar asta: schiță de tovarăș. Amploarea acoperirii lui Borovoy, prospețimea tonului și enorma erudiție a autorului merită o atenție serioasă din partea cititorului care nu caută rețete gata făcute, ci formularea de probleme.

„Tholosul muncii”.

Există o societate în diferite viziuni asupra lumii.

Sunt întrebări la fel de vechi ca omul.

Aceasta este problema relației dintre individ și societate.

Cu mult înainte ca omul să reuşească să se ridice la primele generalizări sociologice, instinctul de autoconservare, vocea zoologiei, i-a dezvăluit secretul opoziţiei dintre „eu” şi „nu eu”, dintre „personalitate” şi „lume”. -natură”, în sfera socială - între personalitate și o societate ca ea.

Această problemă apare cu putere în cele mai vechi tratate politice. La sofişti, Platon, Aristotel, găsim deja o expresie profundă şi dureroasă a acesteia. Și până astăzi rămâne cel mai important subiect al gândirii umane.

Cel mai autoritar publicist al timpului nostru, Jellinek, a scris odată: „Cunoașterea graniței corecte dintre individ și societate este cea mai mare problemă a științei sociale”.

Dar până acum nu numai că nu există un consens general cu privire la avantajele unuia

rezolvarea antinomiei în fața celuilalt, dar odată cu creșterea conștiinței de sine socială, cu dezvoltarea și întărirea sentimentului demnității personale la omul modern, problema devine din ce în ce mai acută, dureroasă, nevoia de a o rezolva. este urgent.

Totuși, alături de nenumăratele rețete oferite de viziuni sau învățături individuale asupra lumii, există încă filozofi, gânditori politici și sociologi care neagă antagonismul fundamental dintre individ și societate și încearcă să dizolve antinomia în compromisuri goale și superficiale.

Scopul acestui eseu este de a rezuma pe scurt ceea ce s-a făcut până acum în rezolvarea problemei eterne și de a schița posibilitățile de soluționare a acesteia în viziunea anarhistă asupra lumii.

În marea varietate de opinii despre om și natura umană, se pot distinge două afirmații principale.

Primul spune că omul, indiferent de toate perfecțiunile sale individuale, este doar un detaliu al universului, al doilea, că omul, indiferent de defectele sale individuale, este cel mai mare mister al existenței, centrul natural al universului.

Ambele credințe au fost dezvăluite cu o forță extraordinară deja la începutul timpurilor moderne.

Marea descoperire a lui Copernic a pus o greutate insuportabilă asupra conștiinței morale a omenirii. Și planeta este pe Koto

Omul trăiește într-un roi, iar omul însuși este grăunte de nisip, purtat de un vârtej gigantic de neînțeles, victime ale accidentelor lumii. Ei sunt neputincioși să reziste curentului care îi poartă, iar în această neputință se îneacă scopurile umane; valorile umane par aleatorii și inutile.

În învățătura panteistă a lui Giordano Bruno despre unitatea universului, această convingere a nesemnificației omului și a aleatoriei scopurilor sale a primit o formă completă.

Omul nu este centrul cosmosului. El este o particulă nesemnificativă în legătura infinită a lumilor. Nu există trăsături în natura umană care să necesite un studiu special. .Este construit și dezvoltat în conformitate cu legile cosmice imuabile și universale. Acestea conțin soluția cererilor ei și a destinelor ei ulterioare.

Nu există scopuri umane speciale în procesul mondial. Sentimentele umane, caracterul și intensitatea lor sunt indiferente la fluxul cosmic, care este o ordine eternă, unită și de sine stătătoare, o alternanță nemărginită, continuă a vieții și a morții.

Și în acest ciclu, ideile, conceptele și legile morale ale lumii umane se îneacă irevocabil.

Deci, în fluxul universal al lui Bruno nu există loc pentru om. El dispare în abisul ei. Lui i se dă un singur lucru - să se străduiască să înțeleagă unitatea tuturor fenomenelor vieții, să înțeleagă tiparele care reglementează viața cosmică. Aceasta rezolvă toate contradicțiile: contradicțiile din interior

a treia lume a omului precum şi contradicţia dintre el şi natura care îl înconjoară. Omul devine doar o parte animată a acestuia. Și întrucât natura însăși era o sursă creativă inepuizabilă de adevăr și bunătate, o persoană care s-a dizolvat în ea a participat la binele absolut.”

Dar același mare flux individualist din care a ieșit Bruno ar putea opune învățăturii sale cu afirmații de natură direct opusă.

Pico della Mirandola, care l-a precedat pe Bruno cu aproape un secol, cel în care contemporanii săi au văzut „cea mai perfectă operă a naturii”, a compus cea mai uimitoare apologie pentru om pe care o cunoaște istoria lui.

Pentru Mirandola, omul este centrul universului, legătura naturală dintre toate creaturile universului și stăpânul incontestabil asupra lor.

Înțelesul lui ni se dezvăluie deja că este ultimul cuvânt al Creatorului, ultima și cea mai grea lucrare a lui. Omul este înzestrat cu toate calitățile care

Pentru noi acum nu contează dacă afirmarea acestei dependențe profunde a omului de procesul cosmic general a primit un caracter optimist sau pesimist: dacă panteismul extatic al lui Bruno a bătut în ea, dacă au sunat notele sarcastice ucigașe ale lui Sanchez sau dacă tristețea și durerea fără sursă a lui Leopardi. ironia arătată prin (vezi în special „Dialogo di'un foletto e di un gnomo” sau „Il Copernico”), sau în cele din urmă, drama inexorabilă a conştiinţei atomismului propriu, care duce direct la moarte, ca Van Gogh.

aparțin altor creaturi doar separat *)·

Marele maestru care a creat toate ființele vii i-a spus omului: „Te-am plasat în centrul universului, astfel încât să poți alege liber ceea ce ți se potrivește cel mai bine.” Nu aparține nici cerului, nici pământului... Nu ești nici muritor, nici nemuritor... Poți cădea în ultimele trepte ale animalității, te poți ridica la nivelul divinității... Poți fi oricine vrei să fii. ”

Și în motto-ul patetic al unuia dintre filozofii apropiați timpului nostru (Frica), simțim, parcă, un ecou al sufletului zburător al Mirandolei: „Omul este nodul universului, cel mai mare mister al său și, dacă s-ar putea explica, soluția perfectă pentru acest univers”.

Deci în această afirmație există o persoană

*) Acesta este gândul central despre om în cosmogonia Vechiului Testament. „Omul, conform cărții Genezei, este creat după toată creația. Aceasta înseamnă că ontologic le include pe toate: dinamic este om, deși omul, având chipul lui Dumnezeu în sine, rămâne deasupra tuturor. Dumnezeu a creat trupul omenesc din pământ (Adam și Adam, în

ebraică: pământ), asta înseamnă că omul este implicat în toate elementele pământești, le are în sine, este un microcosmos. În același timp, el se află în vârful lumii animale, format din același pământ. În acest sens, el este și un atot-animal, iar acest lucru reiese nu numai din locul său general pe scara ierarhică a existenței, ci și, în primul rând, din faptul că Vogue aduce omului animale și păsări „să vadă. cum le va numi.” Și „omul a dat nume tuturor vitelor și păsărilor văzduhului și tuturor fiarelor câmpului.” Vezi S. N. Bulgakov. Principalele motive ale filosofiei economiei în platonism și creștinismul timpuriu. Publ. Moscova. Internet științific. M. 1916. p. 14– 15.

parcă o excepţie în ordinea generală a naturii. Ar fi o greșeală, o crimă împotriva conștiinței noastre de sine, să o amestecăm cu forțele elementare ale naturii sau să o supunem legilor care guvernează lumea animală.

Iar viziunea anarhistă asupra lumii în această dezbatere – în general – ar trebui să fie alături de Mirandola.

Desigur, suntem departe de a ne gândi să revenim la vechea, depășită convingere despre abisul de netrecut care se află între viața mentală a animalelor și a oamenilor, o convingere care a trăit multă vreme prin forța ignoranței sau a unui fel de evlavie. Espinas avea dreptate în obiecția față de gânditorii care păzeau cu exces de zel demnitatea naturii umane: „Înălțând societatea animalelor, înălțăm în același timp societatea omului, care îi lasă atât de mult în urmă și îi domină atât de incontestabil. .” J).

Această dominație este măsurată nu prin diferențe cantitative, ci prin substanță.

Fichte a vorbit deja despre progresul etern al culturii umane, în contrast cu conservatorismul economic și de zi cu zi din lumea animală. Marxismul a subliniat această idee și mai mult prin învățătura sa despre progresul tehnic (producția de mijloace de producție), care a conferit un dinamism progresiv societății umane, în contrast cu lumea animală, care rămâne neschimbată pe vechiul

Zenith Viața socială a animalelor.

Sankt Petersburg, 1898, p._78.

stadii de dezvoltare și neschimbarea trăsăturilor de bază ale căminelor lor. O versiune a acestui gând o găsim printre acei sociologi care susțin că lumea animală nu cunoaște evoluția socială, nu cunoaște istoria, ceea ce presupune continuitate, dezvoltare și formarea tradiției.

O explicație excelentă a acestei diferențe a fost oferită de Piopenhauer, care a subliniat că Locke a vorbit deja despre concepte generale abstracte ca trăsătură distinctivă între animale și oameni, iar Leibniz a repetat cu simpatie acest lucru în Noile sale eseuri despre înțelegerea umană.

„Principala diferență dintre toate ideile noastre se rezumă la diferența dintre intuitiv și abstract”, a scris Schopenhauer. Acestea din urmă constituie doar o singură clasă de idei – concepte: pe pământ sunt proprietatea numai a omului, iar capacitatea lui pentru ele, care îl deosebește de toate animalele, se numește din timpuri imemoriale rațiune... Toate animalele, chiar și cele mai imperfecte. , au motiv: căci toți știu despre „ecte, iar această cunoaștere, ca motiv, le determină mișcările. Rațiunea tuturor animalelor și a tuturor oamenilor este aceeași... Pe baza celor mai inteligente animale, putem măsura cu suficientă acuratețe cât de puternică este rațiunea fără ajutorul rațiunii, adică fără cunoștințe abstracte în concepte... O reflectare abstractă a tot ceea ce este intuitiv în conceptul non-intuitiv al minții și este

') A r t u r Schopenhauer. Lumea ca voință și reprezentare. Pe. Yu. Aikhenvald. M. 1900, vol. I, p. 39.

numai prin faptul că îi dă omului o atenție, care deosebește atât de necondiționat conștiința lui de conștiința animalelor și datorită căreia întreaga sa rătăcire pământească este atât de diferită de rătăcirea fraților săi nerezonabil... Animalul simte și contemplă; o persoană, în plus, gândește și știe...”

Tocmai această capacitate a unei persoane de a se ghida după idei abstracte, de a-și stimula acțiunile, determină posibilitatea de a acumula și selecta valori, de a forma tradiții și de a crea cultură. În același timp, în aceeași abilitate, care conferă „independență” unei persoane, se află posibilitatea formării individualității, eliberând-o de subordonarea spontană, oarbă, a instinctului, care domină complet lumea animală.

Animalul este, de asemenea, conștient de existența sa personală, la fel ca și omul, dar nu are conștiința conștiinței existenței sale personale. Între timp, în afara acestei capacități de conștiință de sine, care este foarte diferită de conștiința senzorială elementară a ființei cuiva, nu există nicio posibilitate de formare a individualității * 3 * * * * 8).

l) Ibidem. Pagină 6, 21, 24, 37-38. Vezi pagina

88-89 și passim. 0 psihologi moderni, cercetători-

Cei care studiază viața naturală a animalelor ajung la concluzie

Cred că animalele care stau chiar și sus sunt în ordine

inteligență generală - nicio gândire în sens

capacitatea umană. Acțiunile instinctive ale animalelor sunt, de asemenea, profund diferite de cele instinctive

acțiunile oamenilor. Vezi, de exemplu, E. Meiman - Inteligență și voință. M. 1919, p. 90, 132, 335-236 etc.

8) La Schopenhauer, în „Rădăcina în patru a legii rațiunii suficiente” există un subiect, precum

Și ceea ce este deosebit de prețios pentru noi într-o persoană - personal, concret, unic - este complet absent la animale. „Doar oamenii au o biografie”, citim de la un sociolog. „Nimeni nu a observat încă animai sui generis și, sincer vorbind, homo sui generis este cel mai prețios lucru din lume...” ')·

În cele din urmă, cea mai profundă linie dintre lumea umană și lumea animală a fost stabilită de marea invenție umană - limbajul. „Limba este prima creație și instrumentul necesar al minții umane”, spune Schopenhauer. „Numai cu ajutorul limbajului mintea își realizează cele mai importante creații.” Limbajul ne-a format conceptele, ne-a creat lumea spirituală, a trezit în noi instinctul de nestins al libertății.

Lingvistica modernă ne-a dezvăluit secretele procesului de formare a limbajului. Știm că doar cuvântul a reușit să rezolve dureroasa sarcină de a forma un concept din masa de senzații accesibile naturii noastre senzoriale. În marele haos a ceea ce percepem, gândirea desfășoară grea muncă de selecție, clasificare pentru a forma unitatea necesară. Și această luptă a gândirii ar putea triumfa asupra dificultăților de neînțeles numai datorită cuvântului, limbaj.

„Lumea CONCEPTELOR”, scrie UNA DINTRE mașini

obiectul conștiinței de sine, adică identitatea subiectului cunoscător și a celui conducător. (Capitolul VII. §§ 40-42).

Ts L. Stein. Problema sociala. M. 1899. p. 488. *

cei mai respectați reprezentanți ai lingvisticii moderne prof. Potebnya iese din adâncuri, din fundul fântânii conștiinței. Singurul mijloc pentru o astfel de extragere este cuvântul."*).

Lumea animală nu cunoaște acest proces de formare a limbajului. În măsura în care limbajul își are locul în el, este un reflex inconștient de natură senzorială și nu are nimic de-a face cu creativitatea conștientă a omului.

Aceste considerații sunt suficiente pentru scopurile studiului nostru.

Hume, apărând dreptul unei persoane de a avea un control arbitrar asupra vieții sale și opunându-se la afirmația că „viața umană este ceva extrem de important”, a scris că „viața unui om nu este mai importantă pentru univers decât viața unui melc”. („Op sinuciderea și nemurirea sufletului”).

Acest argument, atât de asemănător cu spiritul general al filosofării lui Bruno, este inacceptabil pentru conștiința de sine modernă.

Simplul fapt că Hume presupune în om posibilitatea unui raționament abstract și fundamental liber, un exemplu pe care îl dă în schița sa, este o afirmare a particularității, exclusivității naturii umane, explorarea, deducerea, clasificarea. A recunoaște capacitatea unei persoane de a judeca liber și independent înseamnă a recunoaște particularitățile sexului său

') Din lecturi universitare ale prof. Potebni. Citat conform op. A. Votukhova. Limbă, poezie și știință. Harkov. 1894, p. 10.

cunoștințe în lumea animală, pentru că nimănui din ea, cu excepția omului, nu i se oferă capacitatea de a face astfel de judecăți.

Pentru cel mai consecvent sceptic ar trebui să fie clar că este tocmai capacitatea de a ridica întrebări similare cu cea pe care o luăm acum în considerare, durerea sau neliniștea soluțiilor lor de-a lungul secolelor, disponibilitatea de a le susține cu ultimul argument la adresa unei persoane. eliminarea - propria viață - care este o dovadă puternică a caracteristicilor naturii umane și a poziției sale speciale în natură în general.

Nicio dialectică nu ar fi putut aduce un argument mai zdrobitor împotriva convingerii lui Bruno despre solubilitatea completă a omului în fluxul cosmic nepasional decât provocarea pe care a aruncat-o persecutorilor săi și martiriului său.

Doar o persoană aflată în proces de creativitate alege în mod liber scopurile și afirmă valori.

Ca un animal, omul se ocupă de „dăruit”, de „nu-eu”, dar în el trăiește o dorință constantă, imanentă, de triumf asupra datului, a necesității și a morții.

' I) Acest punct este, de asemenea, apropiat de școala sociologică subiectivă: „...Natura este nemiloasă pentru mine”, scria Mihailovski, „ea nu cunoaște diferența, în sensul de drept, dintre mine și o vrabie; dar eu însumi voi fi nemiloasă față de ea și cu munca mea sângeroasă o voi cuceri, o voi forța să mă slujească, să șterg răul și să creez binele. Eu nu sunt scopul naturii; natura nu are alte scopuri. Dar cei de mică adâncime au obiective, le voi atinge...

Numai în om, în sfârșit, vorbește neîncetat acea lege morală, care, în cuvintele lui Kant, „îmi ridică la infinit semnificația ca intelectualitate prin personalitatea mea, în care îmi dezvăluie o viață independentă de animalitate și chiar de întregul senzorial. lume, în măsura în care acest lucru poate fi văzut din scopul intenționat al existenței mele prin această lege, nelimitat de condițiile și limitele acestei vieți.”

Aceste considerații generale preliminare despre particularitățile naturii umane, despre locul special ocupat de om în procesul mondial, ar trebui, în opinia mea, să servească drept o condiție necesară pentru o viziune anarhistă asupra lumii.

Personalitatea este centrul ei natural. Nemărginirea individului, autodeterminarea ei, dreptul ei la identificarea nelimitată a caracteristicilor sale individuale - acesta este conținutul idealului anarhist.

Dar o figură istorică este de neconceput în afara societății. Omul în toate etapele dezvoltării sale istorice este o ființă socială. Deja din faptul de bază al naturii umane - actul nașterii, rezultă în mod necesar că generațiile mai în vârstă coexistă cu cele mai tinere pentru a le crește pe acestea din urmă și pentru diferite forme de simbioză în scopul asistenței reciproce.

Nu cunoaștem oameni izolați, cu excepția asceților și a Robinsonilor, dar chiar și aceia erau produse ale publicului. "Chiar

pustnicul solitar – spunea bine Windelband – în viața sa spirituală este determinat de societatea care l-a creat, iar întreaga viață a lui Robinson se sprijină pe rămășițele civilizației din care a fost aruncat în singurătatea sa. Omul abstract „natural” nu există; trăiește doar omul istoric, social.”1)

Aici, în proprietățile sociale ale naturii umane, își are rădăcina antinomia de bază, care este subiectul raționamentului nostru.

Ce este mai întâi, ce este mai semnificativ - individul sau societatea?

În antagonismul ireconciliabil dintre ei, ale cui interese pot sau trebuie sacrificate? Ce motivează antagonismul în sine și dacă este posibil să-l depășim, acestea sunt întrebările pe care trebuie să le rezolvăm.

Soluția lor, totuși, trebuie să fie precedată de o judecată cu privire la particularitățile naturii înseși a individului și a societății.

Aceste judecăți pot fi destul de diferite. În viziunea anarhistă asupra lumii, numai personalitatea este o adevărată realitate evidentă de la sine2).

!) V. Windelband Preludii. SPV. 1904. p. 261.

d) Alte tipuri de viziuni sociale asupra lumii, cum ar fi liberalismul sau socialismul, sunt pe deplin de acord cu această afirmație, dar, așa cum vom vedea mai jos, numai în anarhism această afirmație rămâne fundamentală, fundamentală și nu este supusă contestației nici morale, nici practice. natură. În cele din urmă, construcțiile timpurii ale liberalismului s-au bazat pe idei despre structura atomistă a societății. Societatea este mecanică

Numai că are o existență morală independentă care nu poate fi derivată din ordinea relațiilor sociale. Numai o persoană poate fi subiect de drept independent, pentru că numai o persoană cunoaște legea. Colectivul, ca colecție de indivizi egali, poate deveni subiect de drept numai prin intermediul individului. Însuși sensul și valoarea unei uniuni nu pot fi determinate decât prin semnificația și valoarea membrilor ei constitutivi.

În schimb, societatea nu este scopul cel mai înalt pentru individ, ea este o condiție necesară, un mijloc pentru dezvoltarea lui integrală.

Adevărat, doctrina personalităţii, ca adevărată realitate evidentă de la sine şi ca unic scop al comunicării, presupune, deja în comunicarea însăşi, un set de scopuri la fel de respectate.Societatea nu este altceva decât o anumită formă de interacţiune între indivizi individuali.

Dar respectul pentru libertatea altuia, recunoașterea acesteia ca scop independent, echivalent nu ar trebui să ne înșele în sensul că vedem o substanță morală sau juridică independentă care nu este supusă

un nic agregat de personalități, ca unități abstracte, lipsite de calități specifice, individualitate, originalitate. Doctrina legilor naturale, spontane, de fier care subordonează publicul și membrii acestuia acțiunii lor este un produs inevitabil al conceptelor atomiste.

criticând şi cerând protecţia sa religioasă.

Oricât de relativ ridicat ar fi conținutul concret al unei anumite forme sociale, o astfel de convingere ar face absolut imposibilă avansarea.

În acele cazuri în care formele osificante de interacțiune între scopurile autentice (oamenii) intră în conflict cu acestea din urmă, ei au ultimul cuvânt: cum? în ce? în ce măsură este permis să se pătrundă în fortărețele generate cândva de omul liber. spirit, dar treptat sub influența inerției socio-psihologice, a tradițiilor, a rutinei și a intereselor egoiste, care au devenit o frână în mișcarea ulterioară a individului.

Astfel, individul, ca singura realitate adevarata a procesului social, alege si schimba liber orice forma de comunicare. Ea nu poate avea fetișuri, indiferent cum se numesc - oameni, biserică, stat, clasă, partid, parlament. Acestea sunt abstracții de serviciu create de voința și mintea individului. Ele au o semnificație privată temporară. Vor muri, dar omul și realizările sale creative sunt destinate nemuririi.

Pentru V. Solovyov, care neagă antagonismul fundamental al principiilor personale și sociale, această negare se realizează prin dizolvarea sociologiei în etică.

Desigur, se poate fi de acord cu afirmația filozofului că „orice coliziune

În viața umană, în ultimă instanță1) se rezumă nu la opoziții sociologice relative, ci la opoziția necondiționată a binelui și a răului autoafirmativ”2).

Dar în fiecare formă istorică de public, care la un moment dat, conform gândirii de bază a lui Solovyov însuși, a fost o etapă necesară a progresului, avem de-a face cu o anumită stare reală a publicului, care, pe de o parte, poate intra în conflictul cu „eternul” care stă la baza vechiului , sau fiind nucleul natural al noii ordini, pe de altă parte, datorită forțelor de dezvoltare imanente în societate, intră inevitabil în conflict cu un simț moral dezvoltat, grație inevitabilei „perversiuni” a „fundamentelor de rădăcină” ale societății.

Capitalismul, ca fază revoluționară a dezvoltării sociale, a fost un fapt de o semnificație excepțională în istoria generală a omenirii. Și întrucât capitalismul a distrus grupurile de iobagi și bresle care înghesuiau individul în Evul Mediu, a purtat în sine un sens moral profund și, în consecință, ne-a apropiat de acel „etern”, acele „fundamente de rădăcină” ale societății, care singure pot. justifica forma socială în ochii lui V. Solovyov. Dar dialectica capitalismului, prin acțiunea inevitabilă a forțelor imanente în el, a condus omenirea la noi

*) Descarcare - V. Solovyova.

2) V. Soloviev. Justificare pentru bine. Colectie soia. vol. VIL pag. 239.

forme de sclavie, pentru creșterea conștiinței de sine juridice și morale, poate incomparabil mai severe decât legăturile din toate epocile anterioare au fost pentru contemporanii lor. Iar capitalismul, după ce a „pervertit” eternul care stătea la bază ca formă progresivă de dezvoltare socială, a intrat într-un antagonism sever și, fără îndoială, fundamental cu individul. Fundamental tocmai pentru că nu există și nu poate exista nicio formă socială cea mai perfectă care, cu înalta ei perfecțiune morală, ar putea satisface până la capăt conștiința personală.

4 Creatorul, purtătorul și adevăratul protector al principiului manifest în socoteala lui „ultimă”, în expresia lui veșnică, este omul, dar forma socială, primind cu cea mai mare dificultate acest „etern” de la purtătorii săi adevărați, asimilat-o. , o înconjoară cu straturi puternice de armură, ajustări, compromisuri și protejează această inevitabil „perversiune” inerentă naturii sale chiar și atunci când cea mai avansată, cea mai sensibilă personalitate depășește atât creșterile perversiunilor, cât și însăși inima unei anumite societăți. forma, întruchipând în sine „eternul”, „moralul*, apoi trece sociologia însăși drept etică, iar temporarul și tranzitoriul drept etern, de neatins.

Antinomia constă în nevoia unui individ de a nega în mod consecvent toate formele de societate pe care el sau ea le alege și le aprobă, având în vedere că starea socială este inevitabilă pentru aceasta. Nu este vorba

„perversiune”, iar în dialectica formelor sociale către „perversiune”, pe de o parte, în mișcarea nelimitată și nelimitată a individului înainte, pe de altă parte. În acest antagonism fundamental al individului cu societatea, societatea nu se află, desigur, în „întregul ei infinit”, deoarece un asemenea antagonism se află în esență în afara cadrului sociologic, ci într-o serie succesivă de etape ale dezvoltării sociale. Acesta este antagonismul cu mediul social. în limitele sale date.

În inerția publicului se află toate dramele sociale ale existenței umane, în depășirea lor se află toate bucuriile sale.

Și V. Solovyov însuși nu este de acord cu această înțelegere a „antagonismului” atunci când scrie: „Deși însăși ideea de bunătate sau evaluare morală nu este doar o consecință a relațiilor sociale, așa cum cred mulți oameni, este, totuși, prea evident că implementarea acestei idei sau dezvoltarea efectivă a moralității umane este posibilă pentru o persoană numai într-un mediu social prin interacțiunea cu acesta. Și în acest sens principal, societatea nu este altceva decât conținutul realizat în mod obiectiv al individului" i) .

Justificarea noastră pentru antagonism constă tocmai în poziția că nu tot conținutul personalității poate fi derivat din relațiile sociale. Și această „rămășiță”

x) Ibidem. Pagină 214.

individul este un etern rebel împotriva publicului. Şi întrucât acest rest este de necompunet, rebeliunea şi antagonismul nu pot fi şterse din istoria relaţiei lor 9·

Spre deosebire de afirmaţia pe care o susţinem despre adevărata realitate a indivizilor numai, filosofia şi sociologia cunosc o serie întreagă de construcţii complete în care procesele spontane de natură supraindividuală, suprapersonală, în toată diversitatea formelor lor, au primit sensul substanţelor independente – autosuficient, trăind în afara oamenilor şi a voinţei umane L. . . „definindu-l.

Acesta este raţionamentul lui Rousseau în „Contractul social”, în care individul, dând statului libertatea sa, drepturile sale naturale, tocmai prin acest act, graţie participării în condiţii de egalitate cu ceilalţi la suveranitatea populară, îşi recapătă libertatea şi dobândeşte egalitate. Astfel, deasupra individului cu drepturile sale „inalienabile” se află statul – binefăcătorul şi judecătorul suprem, căruia totul este permis.Violenţa este legală în cazurile de necesitate pentru a forţa un cetăţean să se supună.

1) Astfel, acest raţionament stabileşte „eternitatea” şi „principatul” antagonismului, în contrast cu afirmaţiile acelor sociologi care, ca, de exemplu, Baldwin (Interpretări sociale şi etice în dezvoltarea mentală), cred că există conflicte între individ şi societatea sunt doar temporare, iar majoritatea individului este gândit exclusiv ca membru al comunicării sociale.

■la voinţa generală şi prin aceasta să devină liber E. Rousseau nu era singur. A fost doar expresia cea mai profundă, categorică şi clară a acelui extaz raţionalist general care a inspirat gânditorilor epocii o credinţă optimistă de foc în semnificaţia universală a instituţiilor în ceea ce priveşte eliberarea umană şi fuziunea armonioasă a individului cu societatea. 2 3 *).

De remarcat că doar vremurile ulterioare, care au stabilit o anumită perspectivă asupra erei revoluţionare, au putut să simtă şi să formuleze antagonismul tăietor care a rezultat în urma ciocnirii din secolul al XVI-lea. două fluxuri ideologice la fel de influente şi semnificative: predicarea drepturilor individuale inalienabile şi principiul autocraţiei populare. Acest conflict a fost ascuns contemporanilor8).

*) Adevărat, unii dintre cercetătorii şi comentatorii lui Rousseau, precum Paul Janet sau Boutmi, susţin că Rousseau a rămas un individualist consecvent în învăţătura sa politică. Acest punct de

vedere, însă, nu se bucură de o recunoaștere generală și personal mi se pare complet insuportabil. Rousseau a fost un individualist consecvent în lucrările sale pedagogice, ca în „Emile” sau mai ales în „Discours sur les sciences et les arts”.

2) În lucrările istorice, filosofice și politice ale timpului nostru este deja mai mult sau mai puțin general acceptat că dezvoltarea ideilor de individualism a mers în aceeași direcție cu filosofia raționalistă din epoca iluminismului - în Germania și în Anglia.

3) În altă parte am scris: „În modern

în istoriografie a devenit deja un truism să indice pro-

Cu nu mai puțină forță, semnificația de fond a proceselor sociale a fost afirmată de poziția istorică și filosofică de bază a hegelianismului - subordonarea completă a personalităților unice la momentul fuziunii lor în societate, în

influența contradictorie asupra revoluției franceze a două doctrine ostile: una - individualistă, liberală, copiată după modelele constituționale ale Angliei, aparținând lui Montesquieu, iar cealaltă - subordonarea individului societății, deep-statală, democratică, egalitaristă, care mai târziu a dat naștere iacobinismului, aparținând lui Rousseau. Dar în epoca în care a apărut prima Declarație, aceste doctrine au dominat în mod egal mințile și inimile contemporanilor lor. Nu este de mirare că, începând în spiritul lui Rousseau, Declarația continuă în spiritul lui Montesquieu. Figurile Costuanților, în prima și cea mai pasionată perioadă a creativității lor distructive, nu s-au gândit până la capăt la ambele filosofii. S-au confruntat cu o singură sarcină mare - să îngroape vechea ordine odată pentru totdeauna și să stabilească fericirea pe pământ. Mijloacele alese au fost cele care păreau cele mai bune în momentul de față și care erau la îndemână. Fage a remarcat pe bună dreptate că autorii declarațiilor franceze și chiar ai Declarației din 1989 au fost atât democrați, cât și liberali, credeau și în triumful libertății personale și al suveranității poporului. Acest lucru creează o contradicție gigantică în totalitatea lor, deoarece este clar că ambele principii pot intra cu ușurință într-un conflict ireconciliabil. Dreptul poporului, principiul democrației, poate desființa sau suspenda drepturile individuale.

Declarația din 1989 a fost astfel un fel de compromis între recunoașterea drepturilor individuale „naturale și inalienabile” și ideea de suveranitate populară. În dezvoltarea ulterioară a revoluției, formula „salut public” crește în proporții enorme și absoarbe. formula neprotejată a libertăţii personale. Erau două principii opuse în Declarație sau unul lângă altul și cu o mână a luat ceea ce a dat cu cealaltă.” Vezi „Istoria libertății personale în Franța” vol. 1. partea I. pp. 292- 293.

absorbția principiului personal de către principiul social; în afirmarea hegelianismului a independenței acestuia din urmă, recunoașterea ei ca un absolut, o substanță morală unică și, în sfârșit, în apoteoza sa a „statului” și „poporului”. În ele, hegelianismul împacă libertatea și necesitatea, în ele Spiritul său Absolut Mondial își atinge conștiința de sine; ei, în cele din urmă, determină voința individului, îi pun un conținut real și se stabilesc drept cel mai înalt, singurul criteriu de moralitate pentru aspirațiile sale.

Apropiată în spirit de afirmațiile hegelianismului, în sensul care ne interesează, era doctrina lui Comte despre o singură umanitate ca Ființă Supremă (existența supremă). Umanitatea, care întruchipează plenitudinea calităților și caracteristicilor comunicării umane, este cea mai înaltă realitate autentică (familia și patria sunt pași pregătitori pentru aceasta), și nu o totalitate mecanică a ființelor umane. Aceștia din urmă nu au existență independentă în afara apartenenței la Ființa Supremă. Individualitatea care se autoafirma este o abstractizare.

Acestea sunt aceleași afirmații ale marxismului, care, lăsând deoparte contradicțiile sale particulare și cu siguranță natura pragmatică a afirmațiilor sale individuale, îngroapă în general individul în favoarea realității mistice a formațiunilor sociale și creează un fetiș web pentru relațiile de producție.

În forma cea mai vie a apoteozei absorbţiei realei personalităţi a societăţii

sună în acel pasaj categoric, adesea citat din primul articol al lui Marx, în care el face ca libertatea umană să depindă de conversia omului „individual”, „empiric” într-o „ființă de specie”. „Numai atunci când omul real, individual”, el scrie, „primește în sine un cetățean abstract al statului, numai atunci când o persoană individuală devine o ființă generică în viața sa empirică, în munca sa individuală, în relațiile individuale, numai atunci când o persoană își organizează propriile forțe în forțe sociale și, prin urmare, încetează să mai separe forța socială de sine, încetează să-i acorde o formă specială de putere politică, abia atunci emanciparea umană va deveni un fapt împlinit" ')■

Astfel, în marxism, personalitatea eliberată pare să dețină numai tot ceea ce este supra-personal, supra-individual. Personalitatea, ca atare, nu este independentă; ea trăiește prin lumina reflectată a publicului. Nu poate fi decât un asistent în marea lucrare, cu adevărat vie, desfășurată de forțele elementare care acționează în conformitate cu legile naturale irezistibile. Tot ceea ce o persoană trebuie să îndeplinească îi va fi dictat și va veni cu necesitate; toate contradicţiile vor fi rezolvate fără participarea directă a voinţei sale ca personalitate empirică. El va cădea inevitabil

"") K. Marx și F. Engel c. Moștenirea literară. Odesa. 190?. vol. 1. p. 476.

către regatul Libertății, căci soarta puternică îl va îndemna imediat să facă celebrul salt.

În sfârșit, există scriitori care, pe baza ideilor despre societate ca un „proces activ” unic, autonom, cu legi proprii, fără a merge la extremele de mai sus, afirmă totuși publicul ca o realitate sui generis.

Astfel, sociologul francez Durkheim consideră „că înclinațiile colective au propria lor existență specială; acestea sunt forțe la fel de reale precum sunt reale forțele cosmice, deși sunt de altă natură.” Acestea sunt „realități sui generis, care pot fi măsurate și comparate în mărime”. Iar Durkheim crede că aici putem vorbi despre „o ființă mentală de un nou tip, care are propriul mod de a gândi și de a simți.” Și din moment ce „ideile colective au o natură complet diferită de ideile individuale”, atunci „psihologia socială își are ea. propriile legi, diferite de legile psihologiei individuale.”

Durkheim contracarează obiecția că societatea nu există în afara indivizilor, că nu există nimic real în societate care să se întâmple în afara individului, făcând referire la prezența unui sentiment special la mulți indivizi care își imaginează societatea ca pe o „forță care li se opune”, ca precum și prin indicarea că „stări colective există în grup... înainte de a afecta individul,

ca atare și se va forma în el într-o nouă formă de stare mentală pur internă”.

Deci, există fapte, fenomene, „ale căror trăsături caracteristice sunt absente în elementele care le alcătuiesc.” Așa sunt Nair, religia - un mod de gândire inerent numai unei ființe colective, legea (un set de norme și un ansamblu de raporturi juridice) și, în sfârșit, fenomene sociale precum tipul arhitectural, mijloacele de transport etc.

Acest raționament, ca toate celelalte ca acesta, care încearcă să ipostazeze formele tranzitorii ale procesului social în entități independente, este respins decisiv de viziunea anarhistă asupra lumii.

Fără îndoială că în refracția conștiinței noastre individuale, societatea apare a fi un moment înzestrat cu toate atributele realității, o calitate unică, având propria psihologie, propriile forțe specifice, exprimându-și voința, afirmându-și normele. De aici și oportunitatea de a construi științific o doctrină a organismului social

și chiar de a discerne în societate o substanță morală cvasi independentă.

Fără îndoială că fenomenele individuale ale procesului social, „abstracțiile” individuale precum umanitatea, statul, progresul etc., capătă o semnificație practică enormă și determină în mare măsură voința și interesele individului.

Totuși, a afirma realitatea în spatele publicului ar însemna să mergi împotriva dovezilor de sine.

Așa cum nu a existat și nu putea exista un public format în afara oamenilor, tot așa nu a existat și nu poate exista un singur moment social care să nu-și datoreze existența și dezvoltarea inițiativei personale și creativității personale. Societatea este întotdeauna un produs al voinței personale, indiferent de motivele care stau la baza acesteia. Și înainte ca orice fapt să devină un fapt public, trebuie să fie dezvăluit de conștiința personală a cuiva și trebuie să fie exprimat în munca personală a cuiva. Nu cunoaștem altă cale de apariție a unui fapt social. Un fapt individual, un fapt al unei persoane sau al unor persoane, asimilat de public, care a experimentat diverse influențe care se intersectează, capătă un caracter specific, devine pur „social” și treptat încep să-i atribuie o substanță independentă, transformându-l într-un fetiș – o „realitate” mistică, de necunoscut.

Personalitatea este întotdeauna un prius. Publicul este întotdeauna derivatul său. Și numai personalitatea este reală în totalitatea caracteristicilor sale psihofizice, experiențe, aspirații în unicitatea complexului lor individual - singurul, irepetabil. Publicul este real prin lumina reflectată, prin lumina unei personalități reale.

Deja Aristotel, obiectând la ideea lui Platon de „unitate” ca principală garanție a bunăstării statului, notează: „... este evident că un stat care a intrat în unitate, mai mult decât are nevoie, devine o familie dintr-un stat,

iar din familie de către o singură persoană, pentru că familia este mai unită decât statul, iar o singură persoană este individul familiei în sine." * *). Deci Aristotel vedea în individ "unitatea" maximă posibilă.

În noua literatură sociologică, nimeni nu a pus problema realității personalității la fel de larg și cuprinzător precum P. L. Lavrov, care, într-o serie de lucrări, a făcut din ea centrul cercetării sale.

„... O persoană numai atunci”, a scris el în „Scrisorile istorice”, subordonează interesele societății propriilor interese atunci când privește societatea și pe sine ca două principii, la fel de reale și

concurente în interesele lor. Astfel, absorbția indivizilor de către societate poate avea loc doar cu ideea că societatea își poate atinge scopurile nu în indivizi, ci în altceva.Dar ambele sunt fantome.Societatea din afara indivizilor nu conține nimic real... Scopurile sociale pot fi atinse exclusiv în indivizii...” „...Individualismul... devine realizarea binelui comun cu ajutorul aspiraţiilor personale, dar binele comun nu poate fi realizat altfel. Societatea devine realizarea scopurilor personale în viața publică, dar ele nu pot fi realizate în niciun alt mediu." (Scrisoarea a șasea). Și în alte scrieri dezvoltă aceleași gânduri: „...Real în istorie.

^Aristotel. Politică. Pe. N. Skvortsova

· 1893 de cărți. II. Ch. 1 pagina 38.

numai persoane fizice; numai ei doresc, se străduiesc, gândesc, acţionează, fac istorie, (Introducere în istoria gândirii), „... Societăţile au... existenţă reală numai în personalităţile componentelor lor...” (Sarcini de înţelegere a istoriei) , „În general, numai indivizii...” (Ibid.) „

Recunoașterea unei societăți, a unui stat, a unei moșii, a clasei ca ființă independentă care se află în afara individualităților care le formează, înzestrându-le cu puteri independente speciale, duce practic la diferite forme de violență mascată împotriva voinței oamenilor vii.

În spatele ficțiunii învățământului public în astfel de cazuri se află oameni care își apără fără echivoc dorințele cu o etichetă mai mult sau mai puțin înaltă.

Și pe lângă această falsificare grosolană, acest inevitabil „realism” sociologic pune obstacole insurmontabile în calea voinței creatoare a omului, făcându-l o victimă a automatismului și a „conceptului” ucigându-l personal.

i) În expresii aproape asemănătoare, un scriitor atât de îndepărtat de Lavrov de speculațiile politice, B. N. Chicherin, exprimă aceleași gânduri: „Personalitatea este elementul de bază și necesar al oricărei comunități”. Ca fenomen real, societatea nu reprezintă altceva decât interacțiunea unităților individuale.... Societățile umane nu sunt instituții, ci uniuni de indivizi. Dacă se stabilește o legătură vie între acești indivizi sau se dezvoltă interese și instituții comune, atunci toate acestea se realizează numai prin interacțiunea unor unități independente, fiecare dotată cu propria sa conștiință și propria sa voință... („Filosofia dreptului”).

În realitate, ceea ce este însăși esența sa este dinamism. __

Afirmarea individului ca realitate autentică, unică și mereu în mișcare conduce logic la două concluzii: a) la recunoașterea inevitabilității antagonismului fundamental între individ și societate, b) imposibilitatea idealului social „ultim”.

A) Problema - este posibil și cum este posibil pentru o societate care să facă din scopurile inițiale ale individului scopurile sale, care să stabilească armonie deplină între aspirațiile individuale ale individului și sarcinile uniunii sociale și, prin urmare, în final realizați visele chiliasmului - anarhismul se poate rezolva doar într-un sens negativ.

Acest tip de relație între individ și societate este de neatins. Personalitatea nu poate fi niciodată complet dizolvată în principiul social. Antagonismul fundamental dintre individ și societate nu poate fi eliminat. Niciodată, sub nicio circumstanță, nu se poate ajunge la o armonie completă între ei. Oricât de perfect și maleabil ar fi sistemul social, el va intra întotdeauna și inevitabil în conflict cu ceea ce rămâne în individ necompunebil în orice manifestări ale elementelor sociale - originalitatea, indivizibilitatea, unicitatea lui. O persoană nu va ceda niciodată societății această ultimă „singurătate”; societatea nu va putea niciodată să-și „ierte” personalitatea. Public

Noet este doar coerența realităților autentice – deosebite și unice. Prin urmare, publicul nu poate fi scopul absolut al individului. Nu poate fi un criteriu necondiționat pentru acțiunile ei. Este un mijloc pentru o persoană de a-și atinge obiectivele creative.

Cu toate acestea, recunoscând individul ca principal creator al publicului, nu-l putem privi pe acesta din urmă ca obiect al atacurilor unilaterale. Numai individualismul nelimitat, care vede în el o realitate independentă, își poate îndrepta săgețile otrăvite spre el. Anarhismul – tocmai pentru că publicul este un produs al voinței creatoare a individului – trebuie să-l „justifice”. Numai în public își poate găsi sprijinul adevărata eliberare. Individualismul nelimitat duce la dispersie, atomism, „libertate proastă”.

Este imposibil să nu ne oprim, cel puțin pe scurt, asupra indicațiilor existente în literatura sociologică și politică că au existat etape în dezvoltarea socială a omenirii în care antagonismul fundamental descris mai sus se presupune că nu a avut loc deloc.

Lăsând deoparte discuțiile abstracte care nu au suficient material empiric despre avantajele și dezavantajele vieții tribale, nu putem să nu subliniem, de exemplu, afirmația dominantă în istoriografie până de curând că democrația antică putea servi drept momeală vie. .

începutul rezolvării antinomiei care pare insolubilă culturii individualiste a modernităţii.

Publiciștii recenti au arătat că construcțiile lui Rousseau și Hegel au fost în mare măsură determinate de aceste reminiscențe străvechi.

Și doar vremurile moderne au pus capăt idealizării excesive a culturii antice. Chiar și lăsând deoparte pamfletele pasionate împotriva democrației antice, precum lucrările lui Julius Schwartz, se poate indica Ed. Meyer, care a arătat în capitala „Geschichte des Altertums” egoismul profund, conservatorismul și nivelul relativ scăzut de cultură al acestei democrații.

Principiul de bază pe care s-a construit dreptul public al republicii antice a fost recunoașterea supremației nelimitate a puterii și a organismelor acesteia asupra intereselor individului. Cuvintele celebre ale lui Hobbes: „Itaque ñeque Atheniensis ñeque Romanus quis-quam líber (a legibus erat) sed civitates eorun-dem” rămân până astăzi, în mare, o descriere corectă a poziției individului în societatea antică. Lumea antică era străină de construcția unei personalități unice, autodeterminate.

Ordinea pozitivă a democrației antice, în special a Atenei, a fost construită pe o serie de fundații care nu corespundeau unui simț dezvoltat al conștiinței juridice: a cultivat șovinismul național, trasând o brazdă adâncă între eleni și barbari; a recunoscut existența legală și necesară a sclaviei, a dat deoparte cu dispreț

dintre săraci l-a alungat pe Anaxagora, l-a condamnat la moarte pe Socrate...

Cea mai competentă și, în același timp, cea mai nemiloasă judecată asupra perfecțiunilor iluzorii ale sistemului socio-politic al democrației antice a fost mărturia scriitorilor ei politici - în special Platon și Aristotel.

Deja idealurile politice ale sofiștilor - fondatorii „dreptului natural” - idealuri dictate de un individualism profund, au fost contrare pretențiilor excesive ale statului lor.

Dacă epicureismul și stoicismul, protestând împotriva absorbției cetățeanului de către stat, au ajuns treptat la ideea unei unificări universale a umanității și, prin aceasta, au subminat însăși ideea unei polis autosuficiente cu hipertrofia patriotismului local, apoi învățăturile lui Platon și Aristotel, departe de a vedea în democrația lor contemporană, o societate completă armonioasă a fost inspirată de idealuri de natură opusă și cetățeanul a fost pus deasupra individului.

Nimeni nu a arătat mai puternic și mai convingător decât Platon cum democrația cu cultura ei a „libertății excesive” evoluează inevitabil în tiranie. Și dacă, conform mărturiei lui Platon însuși, democrația antică era departe de a rezolva antinomia care ne interesează, atunci

cu luminozitate și mai mare, dramatism și mai puternic, insolubilitatea afectată în lucrările lui Platon însuși.

Platon a lăsat două discursuri politice: „Politică” și „Legi”.

În Politia, Platon a conturat un ideal sublim al unei ordini sociale perfecte, în Legi, el nu mai vorbește despre idealurile epocii tinere și le îneacă într-o mare de compromisuri.

Fără să ne oprim asupra acestei contradicții cardinale în conținutul celor două tratate ale lui Platon, în „Poliția” însăși, care reflecta mai deplin și mai profund ideile politice ale lui Platon în fundamentele lor filozofice, ne aflăm în fața tragicii imposibilități de a rezolva antinomia.

În starea ideală a lui Platon, numai filozofii și paznicii sunt caracterizați de „viața în spirit.” Numai filosofilor li se dă puterea de a salva frații rătăciți în întuneric; numai ei au înalta misiune de a fi mediatori între cer și pământ. Evident, numai ei, „mântuitorii” (ςωτηςες), pot fi încredințați cu administrarea statului.

Oamenii, turma-demos, oamenii născuți cu un amestec de fier, fac obiectul unor reglementări enervante, meschine, jignitoare la adresa demnității lor umane. Omul, ca atare, dintr-un scop devine un mijloc, un material pentru construirea unei comunități perfecte. Iar acolo unde interesele statului intră în conflict cu interesele individului, acesta din urmă trebuie să se împace. Obiectivele ei creative sunt limitate, formele și natura posibilelor ei performanțe sunt prestabilite. Singura virtute recomandată turmei este abstinența.

„Legile” întăresc și mai mult guvernul

^nu, ele adâncesc și mai mult decalajul dintre conducători și cetățeni, subordonați autorității de fier a puterii. Filosofii lasă loc „bătrânilor”; tiranii marcați în „Politip” în „Legi” apar cu epitetul „virtuos”. Toate mijloacele sunt bune pentru a stabili ordinea: spionaj, închisoare, exil. „Legi” — apoteoza tiraniei. *)·

Aristotel era departe de a fi solidar cu comunismul lui Platon. Statul său a deschis un spațiu incomparabil mai mare pentru indivizi. Dar au existat și grupuri cu drepturi incomplete, iar Aristotel a ezitat dacă dreptul de cetățenie ar trebui acordat populației muncitoare. Este bine cunoscută atitudinea lui Aristotel față de sclavi și barbari.

Scrierile politice ale lui Aristotel poartă pecetea unei profunde dezamăgiri, obișnuită pe tot parcursul secolului al IV-lea, față de democrație și instituțiile ei.

Această scurtă trecere în revistă este suficientă pentru a vedea cât de puțin corespundeau democrația antică și construcțiile abstracte ale gânditorilor ei, în sensul rezolvării problemei noastre, exaltarii excesive a lor.

1) Contradicția tragică care pătrunde în operele politice ale lui Platon a fost de mai multe ori subiectul unor discuții detaliate în literatura rusă. A se vedea, de exemplu, V. Solove v. „Drama vieții lui Platon.” Colectat. op. T. VPI., E. Trubetskoy. Utopia socială a lui Platon M. 1918. S. Trubetskoy. Istoria filosofiei antice. M. 1908. Partea a II-a. Ch. I. V. Zeleznov. Viziunea asupra lumii economice a grecilor antici. Ed. M.N. Internet. vol. I. problema. I. M. 1916. S. Bulgakov. Principalele motive ale filozofiei economiei în platonism și creștinismul timpuriu. Ibidem t. I. v. 111. M. 1916.

perfecțiunea, care și astăzi își găsește locul printre cercetătorii individuali.

ÎN). Dacă antinomia personalității și a societății este inamovibilă, atunci este imposibilă și o „societate anarhistă”, doar o ordine permanentă a relațiilor determinată pentru totdeauna. Mai mult, nici un ideal social, din punctul de vedere al anarhismului, nu poate fi numit absolut în sensul că este coroana înțelepciunii umane, sfârșitul căutării sociale și etice a omului.

Construirea idealurilor „ultime” este antinomică spiritului anarhismului.

Anarhismul este o viziune dinamică asupra lumii. Anarhismul crede în continuitatea dezvoltării lumii, în creșterea de neoprit a naturii umane și a capacităților ei.

Această credință nu este rodul raționamentului abstract, nu fervoare romantică, ci rezultatul observațiilor directe asupra a ceea ce ne înconjoară. Nu cumva noi, oamenii secolului al XX-lea, simțim trezirea de noi sentimente în noi înșine, nu săpăm abisuri între noi și trecutul nostru, nu ne dăm seama că cu fiecare pas facem bogățiile lumii mai mari? și mai imens, descoperim în noi înșine o pregătire inepuizabilă pentru experiențe noi? și astfel împingem înapoi marginile finitului. Nevoile noastre cresc miraculos, omul devine un câmp pentru tot felul de descoperiri, el este cu adevărat inepuizabil. Limitele fiziologice ale vieții devin înguste. Goethe avea dreptate că viața pământească nu este suficientă pentru a atinge perfecțiunea.

La fel ca filozofii pluraliști, anarhismul vede lumea ca fiind plastică, departe de a fi completă, în care abilităților creative umane li se oferă posibilitatea de a completa și a îmbunătăți în mod independent universul. Blondel a exprimat perfect această idee:

„Folosim ceea ce existăm și ceea ce avem pentru a cunoaște; și prin ceea ce știm - pentru a exista și a avea și mai mult." x)

Idealul anarhist, care postulează inepuizabilitatea abilităților umane, trebuie, așadar, să renunțe la stabilirea formelor sociale „ultime”, definirea și descrierea precisă a tipului de public care ar fi expresia sa cea mai perfectă.

Anarhismul este o mișcare constantă, continuă, nici din exterior, nici din interior (nici din fenomenele progresive ale vieții, nici din starea internă de conștiință) nelimitată către forme sociale care nu cunosc violența, în care nu există alte obstacole. la căutări creative consecvente, în expansiune, ca în conștiința clară a inviolabilității drepturilor altuia la autodeterminarea creativă.

Aspirația - mereu înainte și mereu mai departe este destinul firesc al individului și ideea unei organizații sociale care ar putea amâna această dorință cu perfecțiunea ei vizibilă - ar fi în același timp și o convingere în posibilitate.

x) V. James. Universul dintr-un punct de vedere subtil pluralist. M. 1911 p. 182.

moartea spirituală a individului. Dar un astfel de concept este imposibil pentru un anarhist.

Stevenson spune o legendă. Un detașament de barbari, nomazi, căutători de nou, s-a întâlnit odată cu un bătrân în campanie, încălțat cu sandale de fier. Bătrânul i-a întrebat unde merg. - „În Orașul Etern.” - „Îl caut eu însumi”, a răspuns bătrânul, „și am mers toată viața.” În călătoriile mele am uzat deja multe perechi de sandale de fier. Dar încă nu-l găsesc.” Și bătrânul a mers mai departe.

Sensul legendei: Cine caută perfectul este sortit unui pelerinaj etern. *)

Aici - în afirmarea realității numai a omului, a insolubilității antinomiei și a nelimitații căutărilor umane - se află o diferență fundamentală profundă între idealul formulat de anarhism și conceptele corespunzătoare ale liberalismului și socialismului.

Dar, în primul rând, acele idei vulgare ar trebui abandonate pentru totdeauna

Leibniz vorbește deja despre eterna căutare și eternă nemulțumire în „Principiile naturii și grației, bazate pe rațiune” (§ 18). Bakunin a fost un exemplu viu de psihologie anarhistă. Reichel spune că l-a întrebat odată „ce intenționează să facă”. dacă toate planurile lui de reformă ar fi fost îndeplinite. El a răspuns: „ Atunci voi răsturna totul... Știi la fel de bine ca mine că înaintea eternității totul este zadarnic și neînsemnat”. Acest creativ - „totul este răsturnat, desigur, nu are nimic în comun cu minunata caracterizare a omului rus -

Dostoievski și Note din subteran.” Nu există o pasiune creativă pentru distrugere, ci nihilismul unui neprincipiat, plictisit și persoană iresponsabilă.

despre liberalism și socialism, care le deformează adevărata natură, amestecând formele private ale expresiei lor cu adevărata lor esență: liberalismul este filosofia filistenilor supraponderali, mizând pe mâna prietenoasă a statului de clasă; socialismul este filozofia cazărmii, absorbind individul.

Asemenea caracteristici, care sunt acceptabile în raport cu unele învățături individuale și, în principal, în domeniul politicii practice, sunt în general profund false.

La baza liberalismului și socialismului, ca viziuni asupra lumii, ca tipuri culturale și istorice de dezvoltare, stă, în esență, o cerere omogenă, a cărei genealogie este de obicei urmărită până la Kant, dar a cărei adevărată origine datează dintr-o perioadă mult mai timpurie.

Această cerință este un postulat despre om ca „țel în sine”, o doctrină despre societate ca un set de scopuri egale și respectate în mod egal.

În forma sa originală, mai puțin perfectă, mai puțin filosofică, acest postulat s-a născut în marea vârtej de eliberare care a apărut deja în secolele XIV-XV. și care, în sens pozitiv, a adus omenirii emanciparea de legăturile unei economii feudale, de sub tutela breslelor, iar în sens religios și cultural - a creat ideea de drepturi individuale naturale, sacre, inalienabile.

În istoriografia modernă se poate considera mai mult sau mai puțin general acceptat că principiile din 1789, în special Declarația drepturilor omului și cetățeanului, nu sunt produsul unei opere creative originale.

calitățile geniului francez și nici copierea sclavă a declarațiilor americane.

Jellinek, în studiul său popular și strălucit al Declarației, a arătat în mod convingător că ideea „de a stabili prin legislație o serie de drepturi inalienabile, înnăscute, sacre ale individului – deloc de origine politică, ci de origine religioasă”, prin urmare, ideea în sine nu se întoarce la timpul revoluției de eliberare franceze sau americane și la un timp mult mai devreme - epoca mișcărilor religioase și a revoluției religioase, adică epoca reformei. *) Astfel, însăși ideea de " libertatea”, „eliberarea” și, prin urmare, lista drepturilor „inalienabile” - nu este rodul speculațiilor mentale de la sfârșitul secolului al XVI-lea, ci o idee mult mai veche. Acolo unde lupta poporului, a clasei, a clasei cu statul, puterea, guvernarea a căpătat

forme acute, acolo unde a devenit o luptă pentru independență, inevitabil ar fi trebuit să existe dorința de a întări ceea ce fusese cucerit într-o formă sau alta. În mod firesc, documentul care a asigurat libertatea învingătorului a luat forma unui act de eliberare, o declarație, o proclamare solemnă a drepturilor câștigate. Așa este Magna Carta, „acordul poporului englez”, Actul Babeas Corpus, declarațiile americane și franceze.Peste tot marile evenimente, mari răsturnări sociale au dat naștere și corespunzătoare mari istorice.

!) Jellinek. Declarația drepturilor omului și cetățeanului ed. a II-a. M. 1905 p. 60.

acte. De aceea, în ciuda caracteristicilor naționale, în ciuda timbrului timpului, care se reflectă inevitabil în fizionomia generală a fiecărui astfel de monument, în el trăiește mereu un gând universal, nu numai național, ci universal.

Gândirea umană universală stă la baza viziunii liberale asupra lumii. Prin urmare, ea nu poate fi redusă la problema democrației sau la problema liberei concurențe, deoarece aceste probleme, ca și altele asemenea lor, nu sunt decât expresii parțiale ale aspirațiilor politice și economice ale burgheziei, departe de a epuiza întregul conținut al liberalismului. . ')

Filosofia sa politică se bazează pe: recunoașterea individului ca subiect independent și unic real de drepturi și recunoașterea și protecția drepturilor subiective naturale ale individului, care nu pot face obiectul unei încălcări nici de către stat, nici de către orice altă societate socială. entitate . * 2)

*) Timpul nostru, desigur, nu mai poate experimenta entuziasm de la proclamarea formulei „laissez faire, laissez passer”, nici măcar să aprecieze pe deplin adevăratul sens eliberator investit în ea.Dar această formulă era apă vie într-o epocă în care industria – în expresia elocventă a lui Carlyle, ea a fost înconjurată din toate părțile de capcane și capka, când a fost urmărită fără milă din toate părțile de vânători puternici.

2) Jurisprudența modernă consideră că dreptul subiectiv al unei persoane nu îi este conferit prin legea obiectivă; acesta din urmă o afirmă, pe baza recunoașterii pentru fiecare persoană a unei anumite sfere de independență și libertate. În afara acestei recunoașteri, este de neconceput

În acest sens, liberalismul, ca viziune asupra lumii, respiră un spirit cu adevărat eliberator, căci un individ liber este de neconceput în vremea unei societăți libere. **)

Dacă sensul eliberator al liberalismului constă în proclamarea ideii de drepturi publice sub-vii ale individului, recunoașterea și protecția acestora de către instituțiile juridice de stat, sensul eliberator al socialismului, ca viziune asupra lumii și sistem, constă în indicația că socialismul este o formă de organizare socială, prin el însuși la esența sa, eliberând automat o persoană.

Postulatul lui Kant despre om ca scop în sine stă la baza construcțiilor socialiste ale modernității. Ideile draconice ale comunismului lui Platon, Rousseau, Babeuf, Cabet, în vremurile moderne ale lui Rodbertus și diferitele lor variante sunt complet necaracteristice socialismului critic, care a crescut în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Dacă noul socialism a fost și rămâne un fel de apoteoză a „statulității”,

Lipsește însăși ideea unui public liber, ca o colecție de indivizi care posedă o sumă de drepturi subiective care își modifică conținutul în legătură cu schimbarea condițiilor sociale.

*) Unul dintre cei mai noi cercetători ai liberalismului, Herbert Samuel, în ciuda vacuității generale a principiului de bază al liberalismului stabilit de el, are dreptate când afirmă că „rădăcinile arborelui liberalismului sunt hrănite de etică”. Vezi N. Samuel. Liberalism. M. 1906 p. 6. Vai! – etica nu hrănește decât rădăcinile; trunchiul şi ramurile erau acoperite cu noi excrescenţe care nu erau deloc de natură etică.

atunci această apoteoză nu se mai bazează pe dorinţa odioasă de a absorbi individul în întregime în instituţiile statalităţii.

Este adevărat că socialismul este, în primul rând, o soluție la o problemă economică. În primul rând, este interesat de organizarea sistematică a producției și distribuției produselor în vederea realizării egalității sociale. El nu caută să facă din om centrul filozofiei sale.

Socialismul este însă și o problemă culturală și, ca atare, constă în dorința de a construi o ordine de stat ideală cu cea mai mare libertate și egalitate de drepturi și îndatoriri pentru toți membrii societății socialiste.

Unii scriitori socialiști ai timpului nostru (din ultimul sfert al secolului al XIX-lea) merg și mai departe și susțin direct că sarcina ordinii socialiste este formarea unei personalități armonioase integrale. Acesta este deja opusul polar al schemelor simplificatoare ale, de exemplu, Babeuf, dușmanul fundamental al individualității și al independenței sale.

În cele din urmă, mulți dintre socialiștii moderni își construiesc înțelegerea ordinii sociale pe recunoașterea unicității principiului

personal, crezând în el o valoare culturală și morală independentă care ridică valoarea întregului. O soluție automată la această problemă a socialismului a fost schițată de un gânditor politic remarcabil precum Lorenz Stein, care, cu lucrările sale timpurii, a ajutat

socialismul a avut o influență profundă asupra dezvoltării filozofiei teoretice a marxismului. Bazat pe „ideea personalității umane” ca idee absolută pentru construirea unui ideal social, L. Stein vine la socialism ca formă economică care poate crea premise reale pentru întruchiparea „ideii personalității umane”. ” în cadrul societății. Natura exclusivă a dreptului de proprietate privată face imposibilă utilizarea mijloacelor materiale de către individ și, prin urmare, utilizarea culturii contemporane, care este cerută de „ideea personalității umane” în mod egal pentru toți membrii societății. dreptul de proprietate privată intră astfel în inevitabil conflict cu dreptul suveran al individului la o dezvoltare nelimitată și egală cu ceilalți. Rezultatul poate fi găsit doar într-o organizație socială care, deși păstrând proprietatea personală, nu ar face din aceasta un obstacol absolut în calea dezvoltarea integrală a individului.O astfel de formă socială nu poate fi decât socialismul.

Astfel, L. Stein nu numai că nu opune socialismului personalitatea și individualismul în general, dar, dimpotrivă, consideră că scopurile socialismului coincid complet cu cerințele individualiste.

Prin urmare, ajungem la concluzia că socialismul, ca și liberalismul economic de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, protestează în egală măsură împotriva suprimării individului. Numai socialismul nu este mulțumit

acele ficțiuni ale libertății pe care le-au stabilit liberalii englezi și vulgarizatorii lor continentali. Merge mai departe decât Manchester și caută garanții reale de asigurare a intereselor individului, fără a fi stânjenit de referințele predecesorilor săi la legile spontane, naturale, de fier ale dezvoltării etc.

Dar în socialism, în special în marxism, cererea de garanții a individului este de obicei ascunsă de rolul exclusiv atribuit momentului public, în special începutul luptei de clasă. Iar primatul care definește socialismul la clasa socială în sensul eliberării publicului demoralizat, treptat — în ideile sale — șterge individul, reducându-l la rolul de detaliu al unui mecanism de clasă independent!)·

Dacă baza filozofiei sociale și a liberalismului și a socialismului se bazează în egală măsură pe principiile protecției individului și pe cerințele sale originale, se pune involuntar întrebarea - care este diferența lor fundamentală față de conceptul anarhist?

A) În primul rând, deja în termeni formali, în declarațiile liberalismului și socialismului există ceva în comun, la fel de inerent acestora și în același timp complet inacceptabil.

*) Sindicalismul revoluționar, atât ca viziune asupra lumii, cât și ca metodă de luptă de clasă, este în esență anarhist și de aceea cele de mai sus nu au nicio legătură cu el.

a mea pentru anarhism. Această caracteristică comună este după cum urmează:

Mai sus am stabilit că liberalismul, ca viziune asupra lumii, nu este epuizat de formula „enrichissez-vous”, dar socialismul nu este doar filosofia unui „stomac flămând”; cu toate acestea, atât liberalismul, cât și socialismul au aceleași formule de dezvoltare socială cu un anumit conținut dat o dată pentru totdeauna.Amândoi au propriile lor idealuri „ultime”.

' Adevărat, liberalismul celei mai noi formații, departe de individualismul optimist al secolului XX, care credea în puterea atotcuprinzătoare a instituțiilor, consideră că atenția centrală a politicii de stat ar trebui să fie acordată nu îmbunătățirii instituțiilor și nu îmbunătățirii instituțiilor. la ocrotirea geloasă a individului de tentaculele universale ale statului, ci la educarea poporului, trezirea lor „energie creatoare personală.

„Neoliberalismul a depășit de mult credința arhaică în Legile „eterne” și neschimbate ale dezvoltării umane și sociale, cu care a botezat în egală măsură fenomenele de ordin biologic și sociologic. Neoliberalismul nu mai argumentează, ca și predecesorii săi din mijloc și chiar cel de-al treilea. sfert al secolului al XIX-lea, că avantajele dreptului de moștenire prin natura lor nu diferă în niciun fel de avantajele nașterii inteligente sau amabile și distinge strict „voința providenței” de pur și simplu voința umană.

Iar cel mai influent curent al neoliberalismului – „solidarismul” – a avut în sfârșit

rupe de filantropia fariseică a vechiului liberalism.

Conceptul solidarist, inspirat din vechiul postulat kantian (burghez), în construcția sa a conceptului de libertate provine nu numai din îndatoririle formale negative ale statului, care au fost predate de filosofia și jurisprudența politică din prima jumătate a secolului al XIX-lea. , dar și din îndatoririle sale pozitive. Și, dacă îl urmăm pe Dugis în definiția sa a libertății, ca „puterea aparținând fiecărui individ de a-și desfășura și dezvolta activitățile fizice, mentale și

morale fără ca legiuitorul să-i poată crea alte restricții decât cele necesare protejează libertatea tuturor...”, atunci „libertatea în sens juridic” se va reduce: pe de o parte, la dreptul unui individ de a se abține de la statul să-l oblige să întreprindă acțiuni contrare dezvoltării sale. personalitatea, pe de altă parte, la dreptul statului de a desfășura acțiuni care să asigure că aceasta este dezvoltare.

În conceptul solidarist, așadar, nu mai vorbim doar de abstinența statului, ci și de activitatea lui pozitivă. Un întreg prăpastie separă, așadar, noua doctrină de cea veche, care credea că îndatoririle pozitive ale statului nu pot fi sursa drepturilor individuale (Esmen).

În același timp, adepții noii doctrine, bazate pe formula de mai sus a obligațiilor negative și pozitive,

îndatoririle statului, ajung la concluzia despre „solidaritatea formelor individuale de libertate”, despre „conectarea lor printr-un scop comun”, „condiționalitatea reciprocă”, despre imposibilitatea încălcării a cel puțin uneia dintre ele într-un anumit caz fără această „încălcare a libertății în general” . În urma lui Benjamin Constant, J. Simon și Jellinek, solidariștii spun că „în sens juridic este incorect să se vorbească despre „libertăți”, adică libertate la plural. Libertatea juridică există doar la singular și primește un caz distinct, nuanțe individuale „... 1) Astfel, crește ideea de libertate sintetică, despre care vorbește administrativul francez Hauriou, pentru formarea conceptului căruia toate „formele concrete de libertate” individuale servesc doar ca material, un mijloc .

Conceptul legal de libertate, știe. În consecință, există o singură libertate – sintetică.

Nu ne preocupă acum întrebarea cât de corecte sunt obiecțiile solidariștilor față de școala „dreptului natural” sau, așa cum o numesc ei, față de doctrina „dreptului individual”, la fel cum ne preocupă problema. de cât de puternică este propria lor poziţie juridică. În literatura dedicată acestora, s-a subliniat de mai multe ori că doctrina solidarismului nu oferă o nouă construcţie filozofică, ci tratează aceeași problemă de bază ca și legea naturală; ce co-

1) Pr de. G hambare. Libertatea și garanțiile ei. St.Petersburg 1910. p. 96 şi colab.

Problema socială în rândul solidariștilor se rezumă în cele din urmă la problema educației; că, în sfârşit, concluzia lor din faptul solidarităţii faţă de datorii şi datorii ridică obiecţii metodologice.

Acum mă interesează doar un aspect, care este extrem de important pentru mine, în predarea noii doctrine individualiste. Constă în faptul

că solidaritatea vorbește cu o putere și o strălucire deosebită despre includerea activității pozitive și a responsabilităților pozitive ale statului în conceptul său de libertate. Dacă nu ar trebui să supraestimăm meritele solidarismului în acest sens, întrucât critica a arătat suficient că cele mai noi tendințe ale liberalismului au încetat de mult să mai stea pe un teren „pur individualist" și să meargă de bunăvoie la Ședința reformei sociale, atunci, în orice caz , este necesar să recunoaștem că solidaritatea pentru prima dată a fundamentat și construit afirmații individuale ale începutului solidarității într-o viziune completă și completă asupra lumii.

În cele din urmă, în învățăturile statiștilor și avocaților moderni care împărtășesc viziunea liberală asupra lumii, principala trăsătură a unui stat juridic, constituțional modern este dominația necondiționată a dreptului. Dreptul nu numai că pătrunde în toate activitățile statului, ci devine, parcă, primus movens al statului, principiul său vital. Însuși „voința de putere" în care unii scriitori vor să vadă „essenliale" - statul,

voinţa, stând în afara legii şi deasupra legii1) în transformarea istorică a statului, se leagă de normele dreptului şi, dacă încă îşi păstrează temporar semnificaţia, este numai în cazuri excepţionale.

Și totuși, în ciuda tuturor acestor recunoașteri, baza de nezdruncinat a noii filosofii liberale, ca și cea veche, rămâne postulatul libertății de autoexprimare a personalității umane, nu numai în sensul descoperirii trăsăturilor originale ale naturii sale, dar și în sensul liberei activități ea în termeni economici și politici, indiferent de restricțiile inevitabile pe care o astfel de libertate de autodeterminare le impune libertății altora.

Adevărat, neoliberalismul sau solidarismul înconjoară, după cum am văzut, această libertate „liberală" de bază – libertatea „exploatării" – cu o serie de minime salvatoare ale statului, garantând o existență umană suficientă sau chiar „decentă", și indicii constante. de solidaritate, ca de datorie.Si totusi, recunoasterea dreptului la libera exploatare perpetueaza o forma de inegalitate care ne este odioasa.Aici, in imposibilitatea liberalismului, pentru a nu ingropa liberalismul insusi, a renunta la dreptul sau fundamental. , există o anumită limită logică și psihologică pentru dezvoltarea ulterioară a doctrinei.Viziunea liberală asupra lumii și-a spus toate „cuvintele noi"; adauga ceva

') Vezi esp. S-Kotlyarevsky. Putere și dreptate. Problema statului de drept. M. 1915.

la ceea ce s-a spus ar însemna pentru el o subliniere, o modalitate sau să prezinte vreun detaliu, să renunțe la necesarul, economisind pentru

liberalism însuși, concesiune timpului, dar să nu zdruncine „finalul” idealului său în fundamentalul său. fundatii.

Aceleași considerații mutatis mu tandis

poate fi atribuită şi socialismului.

Adevărat, mulți reprezentanți ai învățăturilor socialiste refuză formularea exactă a idealului „ultim”, dar nu din cauza imposibilității fundamentale de a-l construi, ci din cauza dificultăților tehnice percepute de a-l descrie, în principal din partea economică 1).

O După declarația lui Marx despre reticența sa de a se ocupa de „rețete culinare”, instrucțiunile lui Engels că „sarcina socialismului științific nu este de a crea cea mai perfectă formă de societate, ci de a analiza cursul istoric al dezvoltării economice” și o explicație detaliată în această privință. K. Kautsky în prefața cărții Atlanticus – „Starea viitorului – Literatura social-democrată a timpurilor moderne a răspuns cu ignoranță tradițională la întrebările tuturor celor curioși despre trăsăturile viitorului sistem”. Această poziție a fost ocupată în mod egal de Bebel Liebknecht, G. Deville, J. Guesde și Vandervelde. Dimpotrivă, Jaurès a considerat legitimă curiozitatea celor care întrebau despre „ce vom fi mâine” și a considerat că este posibil și necesar să se satisfacă o asemenea curiozitate.J. Renard a încercat să caracterizeze sistemul colectivist în „Regime Socialiste” (1897).), iar Delignere în amplul său „L'application” du système collectiviste" (1899) a încercat să construiască întregul drept public al viitorului sistem. Prezentarea și caracteristicile unor construcții socialiste individuale se regăsesc în cartea lui M. Bourgan. , care este neoriginal și sărac în gânduri, dar obiectiv și bogat în fapte Sisteme socialiste moderne și dezvoltare economică, Sankt Petersburg, 1906.

despre

Biblioteca „Runiverse”

Având în vedere diversitatea sistemelor și învățăturilor adiacente socialismului (ne referim, în principal, la timpurile moderne), pot fi identificate anumite momente constitutive care alcătuiesc ideea lor despre idealul social socialist, despre mecanismul social care este destinat să pună. sfârşitul dezvoltării sociale în continuare a umanităţii. Și aici, ca și în liberalism, există un anumit substrat de fenomene care sunt absolut necesare pentru construirea chiar și a celui mai perfect dintre state socialiste.

- Socialismul este, în primul rând, doctrina organizării dimensionale a economiei sociale, care are sarcina de a elimina exploatarea unor grupuri sociale de către alții, a unor oameni de către alții. Organizarea economiei sociale trebuie să pună capăt „viitorului existenței pe o bază socială, la care s-a redus esența tuturor sistemelor economice existente până acum. „Adevăratul socialism”, citim din Kidd, „are întotdeauna în vedere un scop definit, spre care direct sau indirect „Măsurile pe care le propune vor ajunge la capăt. Acest scop este încetarea luptei pentru existență, care a fost purtată nu

numai de când există societatea umană, ci și de la originea însăși a vieții. pe pământ.” *) Jaurès a vorbit şi despre „marele socialist

') W. Kidd. Dezvoltare sociala. SShchZ · 1897.

°H>. 108

rom world”, despre „armonia care va ieși din ciocnirea forțelor și a instinctelor.”1)

Așa își definește socialismul idealul.

În ipotezele sale despre implementarea sa, socialismul pleacă și de la metode predeterminate. Și aici principiul centralizării sociale ocupă un loc de frunte. Acest principiu este dictat în egală măsură de considerente de oportunitate tehno-economică și de cerințele ordinii morale, întrucât asigură triumful unui alt principiu - principiul majorității, care rămâne în cele din urmă singurul regulator al deciziilor luate într-o societate socialistă, ca în democrația modernă. Diferența față de acestea din urmă, în sensul care ne interesează, constă doar în respingerea completă a acelei falsificări politice care denaturează aplicarea principiului într-o societate democratică.

Mai mult, socialismul ia o anumită poziție în raport cu individul, unde interesele sale intră în conflict cu interesele întregului. (Se presupune legitimitatea ambelor). Socialismul ca doctrină

J. Pa l ant. Eseu de sociologie. M. 1910. p. 318. Timpul nostru afirmă într-un mod nou diferența fundamentală dintre socialism și comunism. Socialismul este un produs direct al capitalismului; esența lui constă în contabilitate, supraveghere, control și îmbunătățire a metodelor de lucru. Comunismul crește din socialism și are un conținut propriu, complet și mai înalt. Comparați, de exemplu, discursul lui Lenin la prima întâlnire a Conferinței orașului R.K. II din 20 decembrie 1919.

rezolvă acest antagonism în favoarea triumfului principiului social1).

Așa se potrivește socialismul conținutului specific al idealului său social în limite precis definite.

C.) Dacă reprezentanții individuali ai gândirii liberale și socialiste pot sta adesea pe baza doctrinei adevăratei realități a individului și a priusului său în fața publicului, atunci liberalismul și socialismul - în totalitatea lor - ca sisteme de gândire și ca forme. a politicii practice – sunt vinovați de acel grav păcat metodologic, despre care am vorbit mai sus. În scopuri oficiale, ele transformă forme private ale procesului social în entități independente, substanțe care intră în

conflict cu interesele realităților autentice — personalități și adesea triumfă asupra minții și voinței lor.

1) Știm deja că liberalismul a crescut istoric ca un protest viu al individului împotriva diferitelor forme de oprimare și violență ale formațiunilor sociale anterioare.

Dar din momentul în care a devenit filozofia socială și morală recunoscută a burgheziei, el s-a preocupat în primul rând de ipostatizarea statului burghez - libertatea sa economică, democrația, votul universal și

i) Experiența dictaturii moderne a proletariatului din Rusia, ca stat temporar de tranziție care nu reflectă în totalitate aspirațiile socialiste, nu poate fi numărată.

există forme fluide, istoric tranzitorii ale procesului social. Plenitudinea drepturilor care aparținuseră anterior autocratului absolut — suveranului — a fost transferată în întregime noului suveran — „poporului autocrat”. Politicile sociale, economice și financiare ale statului au început să fie determinate de interesele acestuia. a început să se refere la „binele comun” și a creat o forță de securitate puternică. cea mai înaltă formă de comunicare morală între oameni”— statul.

În această preocupare pentru întreg, individul cu întreaga colecție de drepturi subiective publice care îi aparțin — sacru și inalienabil — a fost retrogradat pe plan secund și a trebuit să se mulțumească cu firimiturile jalnice care cădeau de pe masa banchetului de „abstracții”.

Iacobinismul, inspirat de Rousseau, a fost exemplul cel mai puternic și mai consistent al măcelării individului pe altarul supremației nelimitate a poporului. Pereat mun-dus, fíat justiția!

Iar doctrina lui Rousseau a arătat o vitalitate extraordinară. Parțial neobservați de ei înșiși, parțial predați în mod conștient fluxului egalitar al modernității, mulți dintre cei mai noi reprezentanți ai viziunii liberale asupra lumii, în gândurile lor despre sarcinile politice ale timpului nostru, se întorc în gândire la Rousseau pentru a înlănțui noua realitate în el. cândva formule magice. Poate cel mai original, plin de duh și consecvent reprezentant al individualismului liberal — Narodi, ■ înrădăcinarea pentru înapoiatul p.

burghezia reală, necesită, de exemplu, eforturi intense combinate pentru a realiza un suflet comun și idealuri comune pentru întregul popor. Trebuie doar să construim, în conformitate cu aceste gânduri, drepturi politice pentru a reveni la construcția principală a lui

Rousseau, adică a renunța la independența individului, la drepturile sale la autodeterminare și la creativitate liberă și de a subordona sălbăticia. spre centru, care ocupă apoi noi personalități, sfințite de public, Morale. A argumenta ca Parodi înseamnă nu numai a găsi o cale de ieșire din criza liberalismului, ci și a pune capăt libertății individuale și a pune capăt liberalismului însuși.

Să revenim la magia liberalismului.

În timp ce fanatici, sfinți, doctrinari, creduli și pur și simplu înșelători au crezut, vor să creadă sau pur și simplu pretind că cred în puterea magică a „conceptelor”, în spatele lor, fără prea multe dificultăți, sunt plasate nu ficțiuni eterice, ci oameni de vițel cu adevărate. cereri și interese reale. Și sub auspiciile „statului” își desfășoară treburile în detrimentul intereselor altor oameni fie care au crezut atât de inocent în necesitatea și valoarea salutară a abstracțiunilor, fie care nu sunt suficient de puternici pentru a eliberați-se de pașii înșelător ale Mayei politice.

Așa că beteala înșelătoare a formulei iubitoare de libertate: „laissez faire, laissez passer” (cu „șapte ajustări”) sau reamintirea solidaristă a datoriei ascund contradicția care roade liberalismul ca viziune asupra lumii.

Ieșit din cerințele libertății, liberal

lismul a venit în Oman, constrângerea, violența. Statul și poliția, în locul rolului de paznic de noapte, au devenit stăpâni cu dreptul de a dispune în mod arbitrar de beneficiile adevăraților cetățeni, încredințați inițial doar cu protecția acestora.

Și nu contează cine este acest domn: domnul insensibil și ipocrit al vechilor liberali, care și-a apărat privilegiile cu un semn de cap spre cer, care a stabilit ordine neschimbabile pe pământ și, prin urmare, a predeterminat pentru totdeauna soarta umanității; sau este un domn milostiv, binevoitor al solidariștilor, care se întristează sincer de dezordine și nu poate suporta lacrimile aproapelui. El este „stăpân.” Este suficient.

2) Aceeași perversiune tragică a scopurilor inițiale, terminând cu sacrificiul individului față de abstracțiuni, are loc și în viziunea socialistă asupra lumii.

La fel ca liberalismul, socialismul a crescut din adâncurile autentice ale poporului, ca un protest al unui individ înrobit; și mai profund, și mai pasionat, pentru că experiența statului burghez a scos la iveală în mod clar inutilitatea formulelor iubitoare de libertate care apărau privilegiile unora și recomandau altora abstinența și sacrificiul de sine. A fost un protest împotriva individualismului economic și, în acest sens, noua învățătură a fost din punct de vedere psihologic o reacție la filozofia eliberării care și-a celebrat triumfurile spre sfârșitul secolului al XVIII-lea. În ochii criticii socialiste

pasionate, individualismul economic, care a fost prima poziție a liberalului

■Alov, a întunecat întregul conținut al ideii individualiste în general. „Libertatea nelimitată” a liberalismului nu a putut rezista analizei Vazed a noii învățături, care a cerut tratarea ulcerelor ordinii sociale cu principiile lăsate moștenire de Evul Mediu - putere, autoritate. În unele declarații politice ale socialismului, chiar și despotismul conducătorului absolut i s-a părut acceptabil pentru jocul liber al intereselor, apărat de liberali.Și dacă socialismul timpuriu încă combina involuntar tendințele individualiste individuale cu noi principii autoritare, atunci dezvoltarea ulterioară a socialismului părea să intre într-un antagonism irevocabil cu principii de la 1789, luând un caracter din ce în ce mai antiindividualist.

Socialismul „științific” sau critic s-a dezvoltat ca concluzie logică a acestei tendințe fundamentale.

Cu optimism analitic, nu cu spiritul critic neliniștit al „științei”, ci cu spiritul calm și bun al fatalismului, ipostatizează latura materială și economică a activității umane. Acel fetișism al mărfurilor și al relațiilor de mărfuri, care constituie cea mai strălucită descoperire a lui Marx, din pe care i-a avertizat pe toți ceilalți, l-au pândit Forțele spontane ale dezvoltării cu scopul lor „rezonabil” – triumful principiilor socialiste – au devenit un veritabil, fetiș al marxismului.” Omul a devenit o reflecție relativă, tranzitorie din punct de vedere istoric al acelor

forţe care compun şi dezvăluie acţiunea lor în afara ei.

Ceea ce a avut loc în filosofia marxismului s-a transferat și în domeniul politicii sale practice. Și aici - ca și în liberalism!, care a construit religia democrației - noua substanță „statul socialist”, care a socializat instrumentele și mijloacele de producție, a devenit „măsura tuturor lucrurilor”, scopul, individul - mijloacele. Și aici a avut loc aceeași înlocuire a conceptului; Datorită ficțiunii contopirii complete a indivizilor în popor, în stat, ca unitate integrală, activitățile statului, activitățile organelor voinței populare au început să fie gândite ca expresii ale adevăratei voințe a membrii unei comunități date. !)

Conținutul idealului anarhist, așa cum am spus mai sus, se sprijină pe diferite temelii.

Anarhismul este apoteoza principiului personal; procesul social pentru el este un proces de autoeliberare continuă a individului printr-o societate progresivă.

Idealul anarhist - justificând complet publicul, găsind în el materialul și condițiile necesare pentru cuprinzător

9 Am spus deja mai sus că nu vedem niciun antagonism fundamental între socialism și individualism. Protestul împotriva unei forme unice de individualism – liberalismul economic – a degenerat pur exterior și formal în negarea individualismului în general. Dar din moment ce socialismul, indiferent de nuanțele sale, protejează autodeterminarea personală și libertatea identității personale, este individualist.

Negocierea personalității, văzând în ea adevăratul implementator, custode și condensator al valorilor create de individul și uniunile voluntare ale indivizilor, L este, înainte de toate, o ruptură completă și necondiționată cu ideea M®-I chic de societatea și statul ca un fel suma de unități abstracte, indiferent dacă întregul este un răspuns la „războiul tuturor împotriva tuturor” sau, dimpotrivă, o unitate armonioasă a părților armonice. * 2)

Acolo unde abstracțiile teoriei mecanice au fost neputincioase să facă față instinctelor de viață care izbucnesc, acestea din urmă au fost fie eliminate de un aparat construit deliberat, dotat cu o forță exterioară coercitivă, fie supuse artificial unei armonii salvatoare prestabilite.

Anarhismul își construiește afirmațiile pe o nouă înțelegere a personalității, presupunând mișcarea ei eternă și antagonistă (luptă cu cultura pentru cultură). Prin urmare, el declară insolubil antagonismul dintre individ și public și nu formulează programe finale3).

Anarhismul, însă, este complet străin de patosul zaharat al publicului pe care îl găsim la unii sociologi, de exemplu.Izoulet („La cité moderne et la métaphysique de la sociologie”).

2) Despre diferitele înclinații ale viziunii mecanice asupra lumii, păstrând în același timp baza metodologică comună membrilor săi individuali, a se vedea lucrarea prof. N. Alekseeva. Științe sociale și naturale în

¡Relație dorica între metodele lor M. 1912.

3) Numai în acest sens pot fi înțelese celebrele cuvinte ale lui Chaadaev din „Scrisorile sale filologice”, că „progresul literaturii umane”

Prin apartenența publicului cu unele aspecte ale existenței sale, individul le eliberează pe altele care servesc doar nevoilor sale individuale. Viitorul este o devenire eternă, personalitatea este un agent în continuă schimbare și îmbunătățire a acesteia.

Ce este personalitatea?

Ideea anterior dominantă a personalității a fost una raționalistă.

Originile sale timpurii au venit din mișcarea umanistă a Renașterii, și-a găsit putere și expresie perfectă în marele „flux individualist al secolului al XVIII-lea. Dar în acesta din urmă s-au luptat două principii ostile: cel eliberator - individualist și egalitar - democrat de stat. .

Primul corespundea primilor pași ai Revoluției. Era vremea tinereții, încântare

nașterea nu este deloc nelimitată, așa cum se închipuie de obicei; pentru el există o limită dincolo de care nu trece niciodată. Acesta este motivul pentru care civilizațiile lumii antice nu au mers întotdeauna înainte și că fiecare progres „oaie pur umană” (descărcarea mea — A. B) s-a încheiat inevitabil într-o „stare de imobilitate”. El face în continuare o excepție decisivă pentru „societatea creștină”, animată de „interese spirituale.” „Acest interes”, adaugă el, „desigur, nu poate fi niciodată satisfăcut; este nelimitat prin însăși natura sa. Astfel, popoarele creștine, prin necesitate. , mergi constant înainte.” Ceea ce Chaadaev a considerat posibil și necesar pentru „popoarele creștine”, adică progresul constant în sensul perfecționării spirituale, din punctul nostru de vedere este un fapt incontestabil și universal al societății moderne — vezi. P. Ya. Chaadaev. Opere* si scrisori M. 1914 vol. 11 p. 144 - 14 6

Sperante mari, intoxicare cu libertate, facand suveranul individului. Totul ar trebui-[O, închină-te înaintea voinței suverane a omului-:a. Acest curent a fost înlocuit cu altul, care anunța că individul cu interesele sale trebuie sacrificat intereselor întregului. O voință umană individuală trebuie zdrobită în praf înaintea voinței noului conducător - a statului - a poporului.

Această epocă este epoca triumfului iacobiismului, a terorii, a negării libertății în numele libertății și a ridicării blasfemei a ceea ce ar fi trebuit să fie scris în inima fiecăruia, pentru a deveni o parte organică vie, în „for-it”. .”

Un nou flux a tulburat sursa. Din libertatea eroilor vii, au rămas fantome palide. Libertatea și fraternitatea sunt fantome. Omul a fost înecat în tipare raționaliste, [împreună cu religia naturală, legea naturală, politica naturală - a fost descoperit omul „natural”, mediu, abstract, omul „în general”, omul în sine, lipsit de acoperiri naționale și istorice A format o lume organică specială cu oameni supraorganici omogene, identici, o lume în care totul funcționa cu stricta corectitudine a unui mecanism de ceas, o lume în care totul era prevăzut, casa vieții.

O campanie împotriva acestui individualism rațional-clistic ciudat, care a transformat personalitatea dornică în praf, o fantomă eterică,

a mancat

deschis devreme 9· Hume și Bork, reacție filozofică și clericală, fanatici catolici de tot felul, romantism, puțin mai târziu „școala istorică” aceștia au fost primii războinici care au pornit într-o campanie împotriva raționalismului urat. Ostilitatea față de acesta a unit cel mai mult. forțe eterogene ostile între ele, fie degradându-l pe om la un „vas de patimi și pofte”, fie ridicându-l la culmi fără precedent până acum. Subiectivismul rampant a fost la fel de caracteristic romanticilor pe cât a fost distrugerea individului pentru reacția teologică.

Mai târziu, acești aliați s-au dispersat mult în direcții diferite. Dar la început, cruciada lor împotriva unui inamic comun s-a remarcat printr-o unanimitate uimitoare.

„Geniile furtunoase” au protestat împotriva raționalismului, eliberând latura sentimentală a naturii spirituale de despotismul gândirii. Ditirambele sentimentului, cultul eroilor, simpatia pentru Rousseau erau lozincile erei „sturmului și stresului”. „Gut ist mein Herz, Schwach meine Kenntniss” de Lentsov a fost repetat cu o forță extraordinară mai târziu în „Guter Mensch” de Faust al lui Goethe...

Spre deosebire de personalitatea medie abstractă, romantismul german și mai ales Schleiermacher au propus doctrina unei personalități vii, concrete, unice. Antiraționalismul lui Schleiermacher a fost, poate, cel mai izbitor predecesor al stirnerismului, cu afirmarea personalității excepționale în unicitatea și irepetabilitate. Și mai târziu cu incomparabilul

*) Pentru mai multe detalii, vezi cartea mea „Anarhism” Capitolul II-

Cu forță și artă, strigătul de luptă al peternerianismului - cultul personalității puternice, personalitatea ca măsură a tuturor valorilor morale, a răsunat în născocirile romantice ale lui Nietzsche.

Fie ca „verinul egoiștilor” al lui Stirner și supraumanitatea lui Nietzsche să nu fie cu adevărat libere atât pentru că ele însele erau considerate ca un fel de selecție, o aristocrație, cât și pentru că puteau fi considerate ca un obiect de posibil atac din exterior - din partea altora.” egoiști”, „supraoameni” etc. Formarea aristocrației, precum și conceperea violenței, au abolit complet însăși ideea de libertate... Dar „realizarea gigantică a gânditorilor-poeți a fost afirmarea individului. el însuși, ca singurul care nu cunoaște limite...

Dar raționalismul s-ar putea considera complet sigur atâta timp cât obiecțiile care i-au fost prezentate erau complicate de confesiunea

politică, învăluite în ceață mistică sau construite pe un teren „pozitiv”, „științific”...

Mintea răzvrătită, cu promisiunile sale grandioase către omenire, nu putea să se teamă nici să politiceze catolicismul cu dogma sălbatică a răscumpărării, nici romantismul, captivant în sensibilitatea sa, cu visele sale încă neclare, nici istoricismul scopist, care nu depășea contabilitatea plată, nici anarhism feudal în gustul lui Nietzsche...

Doar timpul nostru - cu mijloacele sale tehnice gigantice, antagonisme sociale profunde, tensiuni

conștiința de sine căsătorită și pasională – era menită să zdruncine credința în atotputernicia rațiunii. Înarmat cu o vastă experiență, a aruncat deoparte cătușele fenomenalismului, a revenit la „realitatea reală” și a proclamat triumful voinței asupra rațiunii.

Raționalismul burghez, care a pătruns în gândirea socialistă anterioară, a trebuit să cedeze loc actualismului revoluționar – „conceptul tragic al lumii”. Și numai în acest sens anarhismul poate ieși din abisul antinomic.

Oricât de înalte sau pline de ispită au fost formulele categorice ridicate de rațiune, ele s-au stins treptat și și-au găsit acum pacea profundă, sepulcrală. Frumoase, dragi, morminte venerate de omenire, dar care nu le mai entuziasmeaza.

Conceptul modern de personalitate rupe în primul rând de vechea viziune mecanică asupra lumii.

Nu mai tratează personalitatea ca pe o unitate generică abstractă, peste care orice acțiune poate fi efectuată fără teamă, conform regulilor utilitarismului lui Bentham, pentru a satisface nevoi, atât personale, cât și sociale.

Personalitatea modernă nu este un atom, nu este o persoană antică - o persoană „naturală”, „medie”, dar ea nu este un supraom în sensul renan sau nietzschean, nici o hipertrofie a creierului, a învățării, a rațiunii, nici o hipertrofie. de animalitate, instinct, voință.

Ea nu este doar o păgână și nu numai o creștină.

Personalitatea modernă este o individualitate specifică, unică, unică, inimitabilă, o persoană integrală care știe să îmbine armonios „sfințenia duhului” și „sfințenia cărnii”, fără a rămâne străină de niciunul dintre posibilele sentimente umane.

Cea mai perfectă contabilitate morală a fost neputincioasă să facă față antagonismelor vii ale individului. Individul s-a dovedit a fi incapabil să renunțe la „drepturile” sale fără a-și compromite simțul „demnității” umane, un sentiment complet necunoscut contabilității. Între timp, acest sentiment s-a dovedit a fi viu și puternic. Deja Diderot din „Nepotul lui Ramo” a vorbit elocvent despre asta: „Sunt gata să uit de demnitatea mea, dar voluntar, nu la ordinul altora? Pot să le permit să-mi spună: târăște-te și că trebuie să mă târăsc? Aceasta este un mers și viermele și al meu; și amândoi ne ținem de el când nu suntem deranjați. Dar ne vom îndrepta când ne calcă coada..."

Personalitatea moderna, ca singura realitate adevarata a procesului social, cauta in primul rand sa fie libera. Căci libertatea este asumarea de bază a personalității însăși, ca potențial moral nelimitat. Libertatea este necesară pentru manifestarea potențialului ei creativ. În libertate, își atrage puterea pentru dezvoltarea sa cuprinzătoare și îmbunătățirea culturii sale contemporane. Conștiința nelibertății este în același timp conștiința iresponsabilității

o situație care subminează posibilitatea construirii unei societăți cu adevărat libere și deschide ușa arbitrarului și violenței.

Începutul libertății, imanent individului, ne conduce în mod necesar la conceptul și afirmarea egalității. Nu numai „eu”, ci fiecare „eu”, fiecare personalitate este un scop și, prin urmare, nu există libertate acolo unde un om liber trăiește lângă un sclav. Nelibertatea altcuiva este nelibertatea mea, pentru ideea mea despre personalitate ca un scopul, al personalității ca unic și singura manifestare a individualității, consimțământul meu pentru exploatarea unei personalități de către alta ar contrazice.Așa cum libertatea mea nu poate fi construită pe nelibertatea altuia, tot așa nu poate conștiința de a restrânge drepturile altei persoane. dar provoacă rezistență din partea mea. În caz contrar, integritatea morală a mea va avea de suferit. „Eu” 9·

Dar dacă libertatea și egalitatea sunt concepte inseparabile de personalitate, atunci cum este posibilă combinarea lor reală?

În noua societate care a apărut din ruinele sistemului feudal, combinația dintre libertate și egalitate într-o singură formulă generală nu părea contradictorie, deoarece libertatea

„Cred că ideea de egalitate universală din punct de vedere psihologic nu poate fi formată altfel decât cu ajutorul unei conștiințe clare a esenței și demnității individualității, cu ajutorul considerației că fiecare persoană este un individ cu caracteristici caracteristice unui dat. combinație și proporție care nu se va mai întâlni niciodată.” Simmel, Diferențierea socială, Kiev, 1898, p. 98.

z egalității i s-a dat, în esență, doar un sens negativ (libertatea de a face restricții asupra drepturilor la libertatea personală în sensul tradițional al cuvântului, egalitatea în drepturile și responsabilitățile sociale, egalitatea formală în fața legii) și ambele părți ale formulei au reprezentat, deoarece au fost, o idee generală, echivalentă pentru toată lumea - ideea de emancipare. Mai târziu, când pasiunile generate de conflictul dintre principiile lui 89 și 93 s-au potolit, contradicția dintre libertate și egalitate, dimpotrivă, a început să pară flagrantă, combinându-le într-o singură formulă – absurdă. Iar în literatura politică a liberalismului secolului al XIX-lea. A devenit un truism să se afirme imposibilitatea reconcilierii ambelor principii.

Conceptul de libertate – în limita sa logică – este triumful privatului, al individualizării, și astfel neagă egalitatea.

Egalitatea urmărește să-i asemănă pe oameni, să le netezească unicitatea, este ostilă particularității, individualizării și, prin urmare, neagă libertatea.

Acest lucru creează un conflict fundamental între cerințele egalității abstracte și inegalității concrete, care nu numai că are loc în viață, în ciuda tuturor succeselor egalitarismului, ci și progresează invariabil. Și este necesar: fie să sacrificăm libertatea abstractă, dreptul la dezvoltarea nelimitată a individualității noastre, originalitatea noastră concretă în numele recunoașterii principiului abstract al egalității (Platon, Rousseau, Babeuf etc.), fie să îngropam abstractul. egalitate în nume

o personalitate vie, concretă, care nu cunoaşte limitări (individualişti, Stirner, Nietzsche etc.).

Aici ajungem la cea mai dificilă problemă metodologică - despre relația conceptului general cu individ, cu vechea dispută, până acum nerezolvată, a platonismului, care afirmă realitatea conceptelor noastre și natura iluzorie a realității din jurul nostru și nominalismul. , care afirmă înapoi realitatea imediată și neagă sensul conceptelor generale."

Această dispută în termeni sociologici pare insolubilă, căci dacă, pe de o parte, particularul ne este mereu mai aproape și mai drag, trăiește cu fiorul și plinătatea vieții adevărate, protestând împotriva fantomelor care ne limitează voința și activitatea, atunci, pe pe de altă parte, generalul, așa cum am arătat în repetate rânduri mai sus, ne reunește, ne salvează de dispersie și devastare internă.

Dacă libertatea nelimitată și inegalitatea concretă care decurge din ea sunt de mare valoare prin faptul că subliniază și dezvăluie toată originalitatea, toată originalitatea creatoare a unei anumite persoane, atunci triumful egalității, măturând tot ceea ce este privat, ștergând colțurile prea ascuțite. personalității, pregătește, parcă, o unitate

universală, fraternitate mondială și conferă indivizilor un conținut comun, universal.

1) Vezi T. A. Toporkov. Idealurile democrației moderne. M. 1918., unde autorul a formulat perfect problema care ne interesează.

Cu toate acestea, ambele principii în limita lor logică sunt în egală măsură respinse de conștiința juridică modernă.

Am spus deja mai sus că individul cel mai iubitor de libertate al timpului nostru nu poate să-și construiască libertatea pe temelia aservirii altora. Iubirea pentru libertatea cuiva se transformă inevitabil în dragoste pentru libertatea tuturor celorlalți; altfel însăşi conceptul de libertate dispare. „Sunt cu adevărat liber”, a scris Bakunin, „dacă toate ființele umane din jurul meu, bărbați și femei, sunt și ele libere. Libertatea celorlalți nu numai că nu este o limitare sau o negație a libertății mele, ci, dimpotrivă, este condiția și confirmarea ei necesară. Devin cu adevărat liber doar prin libertatea altora... Dimpotrivă, sclavia oamenilor pune o limită libertății mele...” („Dumnezeu și Statul”).

În cele din urmă, o persoană autosuficientă care se recunoaște doar pe sine și obiectivele sale subiective este o ficțiune.

Idealul patului procrustean, la care cheama fanaticii egalitatii, este si mai putin acceptabil pentru personalitatea moderna. Babouvismul, în expresia sa finală, a fost la fel de mult o doctrină a comunismului, ca și un sistem al despotismului.

Pentru gânditorii politici și sociologii din timpurile moderne, a devenit o axiomă că o societate are o valoare mai mare cu cât membrii ei individuali sunt mai unici și mai importanți. Întregul social este o uniune de egali

indivizi concreti, o uniune care le protejează și încurajează originalitatea, și nu o colecție mecanică de unități identice. În cele din urmă, în ecuația mecanică a fiecăruia, conștiința juridică modernă vede cea mai mare nedreptate în raport cu individualitatea, al cărei stimul principal este dezvoltarea non-stop, fără nicio ajustări pentru înapoierea sau incapacitatea de a se dezvolta a altora.

Pentru a ieși dintr-un conflict de neînlăturat, sociologii caută reconcilierea într-un principiu superior care unește concepte contradictorii.

Vechiul slogan al fraternității, principiul asistenței reciproce și noile formule ale solidariștilor au fost chemate pentru a salva

idealurile sociale ale timpului nostru de contradicția internă care le coroda.

În sentimentul de iubire care pătrunde în aceste principii, ei cred că vor găsi un remediu vindecător pentru antagonismele fundamentale ale societății. Motivele acestei „iubiri” sociale, desigur, pot fi diferite și chiar direct opuse.

Fraternitatea poate fi dictată și de egoism pur, considerații de utilitarism, precum și motive de natură altruistă - sentimente de simpatie, compasiune, dragoste efectivă etc. Poate fi, în sfârșit, un produs al acelei „iluminări” filosofice despre care vorbește Schopenhauer. din „The World as Will” și performanță”. Când o persoană înțelege imanența

Esența vieții este suferința subiectivă, când „vălul lui de Maya, principium indi-iduatioiis” devine atât de transparent încât face deja o diferență egoistă între propria personalitate și a altcuiva, iar suferința „altților indivizi ia aceeași cale” aproape de inimă, precum și a lui, și numai cu cea mai mare bucurie își oferă ajutorul, dar este chiar gata să-și sacrifice propriul individ, doar pentru a salva câțiva străini - atunci este firesc ca o astfel de persoană, în • toate ființele cel care se recunoaște pe sine, cel mai lăuntric și adevăratul său sine, trebuie să considere suferința nesfârșită a tuturor viețuitoarelor ca fiind a lui și să se asocieze cu nenorocirea universului. Nicio suferință nu-i este mai străină "*)·

Se subliniază adesea că sentimentul altruist își are punctul de plecare în instinctul de autoconservare, care ne spune că șansele de selecție și de supraviețuire sunt mai favorabile pentru cei slabi din punct de vedere empiric, dar sociali, decât pentru cei puternici, dar singuri.

În fine, în acțiunile altruiste, pe lângă utilitarismul subconștient spontan, se remarcă și un anumit automatism, care se dezvoltă sub influența rentabilității și caracterului general acceptat al practicii altruiste. Punctul de plecare este că autoconservarea este supraviețuită, ștearsă din memorie, iar activitatea altruistă dintr-un mijloc devine un scop, norma pentru un anumit nivel.

i) A. PENGAUER O. Cu. pagina 393.

constiinta. Astfel, fraternitatea devine un scop pentru cei care au văzut anterior în ea doar cele mai convenabile și mai profitabile mijloace de autoafirmare!)·

1) O descriere mai aprofundată a naturii sentimentului altruist a fost făcută de V. Soloviev („Justificarea binelui”).

La fel ca Schopenhauer, el vede rădăcina naturală a atitudinii noastre morale față de ceilalți în milă sau compasiune, care nu are „motive egoiste” și, prin urmare, este un sentiment „pur altruist”. Dar el obiectează la justificarea lui Ilio-Pengauer pentru acest sentiment, subliniind pe bună dreptate că, pe de o parte, nu există o „separare perfectă” între oameni, despre care vorbește, și, pe de altă parte, că sentimentul de compasiune nu este „ identificarea internă directă a sinelui cu altul.” De fapt, legătura spirituală a indivizilor pe care îi luăm în considerare nu este identitatea, ci „acordul acelorași”, „recunoașterea propriei valori (apartinerii) altuia - dreptul la existență și posibilă bunăstare. Un sentiment altruist, născut. din milă, este dorința de a trata un altul destul de omogen și echivalent cu mine - în sensul unei ființe umane universale - cu intenția de a întruchipa într-un anumit act sau expresie verbală plinătatea adevărului subiectiv... Și un astfel de sentiment ca izvorând în mod firesc din natura socială a omului, din maximele conștiinței sale juridice moderne, acel om - întotdeauna și în toate condițiile există un scop, justificat în egală măsură de rațiune și conștiință.

Acesta nu este locul în care să ne oprim în detaliu asupra cât de departe este învățătura lui V. Solovyov, care vede statul în sine ca „milă organizată colectiv”, din opiniile despre conștiința juridică a individului modern dezvoltate în acest studiu. mila” este mortală pentru simțul ei de „umanitate.” demnitate” și drepturile lor, o persoană modernă nu poate construi pe baza favorurilor chiar și a celor mai perfecte dintre state. Această învățătură, totuși, este insuportabilă în esență,

Indiferent de ce sentimente și motive ei postulează un principiu superior care trebuie să unească elementele reciproc respingătoare ale conceptului de personalitate, cu o dezvăluire mai profundă a conținutului lor, ei se dovedesc a fi neputincioși să facă acest lucru și revin inevitabil la recunoașterea insolubilitatea antinomiei.

Introducând conceptul de fraternitate ca fiind cel mai înalt principiu de reglementare al comportamentului nostru individual, întâlnim din nou și din nou îndoieli și îndoieli care nu pot fi eliminate nici prin referiri la un principiu extern, cel mai perfect, nici prin exemple empirice individuale de echilibru presupus atins.

Ce anume poate fi acordat de un individ în numele frăției? Este într-adevăr fraternitatea principiul cel mai înalt și mai autorizat, în fața căruia toate încercările de autoafirmare individuală trebuie să se oprească în neputință, pentru care o persoană se poate sacrifica în întregime, fără urmă? Poate o persoană, renunțând la identitatea sa personală, să găsească soluția finală la întrebările și îndoielile care o tulbură? În sfârşit, poate frăţia să se considere ordinea perfectă a comunicării umane, dacă această perfecţiune poate fi achiziţionată cu preţul renunţării individului la tot ceea ce îi aparţine personal?

a primit critici severe încă de la început. Vezi în special critica lui B. Chicherin (Vopr. Phil. and Psych. 1897) și, mai recent, B. Kistyakovsky - „Social Science and Law.” M. 1916.

O astfel de fraternitate, chiar presupunând că conține cel mai înalt sens iubitor de care este capabil omul, nu ar fi o regresie din punctul de vedere al idealurilor obiective ale umanității moderne?

Nimeni nu poate contesta legitimitatea unor astfel de îndoieli.

Și credem că rezolvarea contradicției de bază dintre „general” și „individ” prin fraternitate este mult mai hipnotizantă decât rezolvatoare cu adevărat.

Să nu vorbim nici măcar despre fragilitatea fraternității derivată din motivele egoiste ale unei persoane sau din obiceiurile sale automate. Frăția, construită pe calculul mercantilistic, se neagă pe sine; este primul și nemilos dușman al libertății, al egalității și, în consecință, al personalității.

Dar sentimentul de fraternitate, dictat de motive altruiste, în personalitatea modernă este mult mai mult o formulă verbală decât o normă reală de comportament. A crede că acest sentiment va deveni cel mai înalt principiu de reglementare în viața umană ar însemna a crede în miracolul transformării perfecte a naturii umane.

Omul – în plinătatea proprietăților sale psiho-fizice cunoscute nouă – este complet antagonic. În interiorul său există noduri de contradicții care îi dictează decizii de natură opusă. Și aceste antagonisme vii nu pot găsi soluție în aprobarea oricărei formule sintetice, sau deschise

pur speculativ sau bazat pe observarea proprietăților individuale ale naturii umane, alese arbitrar.

Să revenim la analiza noastră întreruptă a personalității umane.

Am spus deja mai sus că omul în toate etapele dezvoltării sale istorice este o ființă socială.

Și o mare parte din fiecare „eu” nu se formează doar sub influența anumitor instrucțiuni și dictate ale unei organizații sociale, ci este predeterminată încă de la primii pași ai activității sale conștiente de dezvoltarea anterioară a societății. Din momentul în care ne naștem, ne alăturăm unui fond uriaș de credințe, gânduri, tradiții, abilități practice, obținute, acumulate și selectate prin experiența istorică anterioară. Și așa cum experiența culturală ne-a învățat să ne protejăm corpul fizic folosind cele mai economice și mai sigure mijloace, tot așa în mod conștient și inconștient învățăm mii de moduri gata făcute

de a ne influența organizarea mentală. Și înainte ca individul „eu” să aibă ocazia de a selecta liber, conștient idei și sentimente apropiate de organizarea sa psihofizică, va primi destul de multe obiective și mijloace gata făcute pentru a le atinge din laboratorul comunității istorice.

Astfel, fiecare personalitate, pe lângă propria sa lume care îi aparține în mod subiectiv doar lui, trăiește în conștiința sa într-un super-

personală, supraindividuală, comunicată ei din exterior prin forțe permanente.

Cu această parte a conștiinței mele accept valorile obiective create de lume. Rămânând în această conștiință o entitate independentă, un „eu” independent - mă contopesc cu lumea umană din jurul meu, făcându-i creativitatea, suferința, bucuriile lui inseparabile de mine de cei dragi, inseparabile de mine. Tocmai această capacitate de a depăși granițele sferei sentimentelor subiective explică posibilitatea și justificarea valorilor obiective - în sens comunal - ale acelor instituții pe care colectivul le creează fără sancțiunea mea vizibilă pentru aceasta.

La unul dintre filozofii noștri contemporani găsim un studiu excelent al problemei „personalității”1 și „libertății” acesteia într-o direcție extrem de apropiată de afirmațiile noastre. — Această cercetare aparține lui S. Trubetskoy1).

Filosoful afirmă că disputa dintre nominalism și realism rămâne nerezolvată. Cel puțin, tipurile dominante de filosofare sunt inspirate din principii direct opuse.

Empirismul englez neagă elementul logic universal în cunoaștere și explică formarea statului și a moralității prin „influența exclusivă a individului”.

*) S. N. Trubetskoy. Lucrări adunate. T. IL Articole filozofice. „Despre natura conștiinței umane.” M. 1908, pp. 1-110.

acțiuni individuale și nevoi politice”.

Idealismul german reafirmă „absolutismul principiului universal, supraindividual și deci esențial inconștient”, „absolutismul categoriilor logice abstracte”, absolutismul naturii, principiul generic și statul.

O persoană individuală pentru un empiric este un „atom istoric”; pentru un idealist, un „moment al procesului lumii”.

Cu toate acestea, extremele afirmațiilor ambelor învățături filozofice sunt îndreptate împotriva lor.

Filosofia engleză, identificând personalitatea cu individualitatea empirică, a trebuit să ajungă la o negare consistentă a naturii obiectiv-logice a operațiilor mentale. 06'nu există cunoștințe active. Certitudinea logică este înlocuită cu certitudinea psihologică. Empirismul gândit consecvent duce la scepticism.

Filosofia germană, la rândul ei, s-a dovedit a fi incapabilă de a deriva fenomene concrete ale conștiinței vii din principii abstracte. Și nefiind în stare să le explice, ea a respins în mod constant adevărul conștiinței individuale și a trebuit să recunoască „fiecare conștiință izolată, fiecare existență individuală ca o iluzie obiectivă a subiectului lumii”.

Ambele afirmații - empiristi și idealiști - contrazic, totuși, atât faptul de bază, cât și convingerea conștiinței teoretice și cerințele morale.

Propria învățătură a lui Trubetskoy reprezintă o încercare unică de a reconcilia ambele principii antagonice într-o sinteză vie a conștiinței conciliare.

Conștiința umană individuală, fiind înnăscută, se dezvoltă în mod constant cu ajutorul conștiințelor umane mai devreme, deja dezvoltate. Independența conștiinței personale pare a fi incontestabilă. De fapt, are „în totalitatea celorlalte conștiințe... o normă naturală și o lege a activității sale”.

Și numai recunoscând că conștiința umană este o „funcție colectivă a rasei umane”, „un proces universal viu și concret”, că ea, ca „conciliară”, presupune „nu doar unitatea tribală, ci și comunicarea vie între oameni”. „reconcilierea genericului cu individul”, care, în cele din urmă, doar în acest fel „acordul universal” este perceput în conștiința generală, poate fi explicată și înțeleasă că oamenii „se înțeleg psihic și logic unii pe alții și toate lucrurile, sunt de acord unii cu alții. într-un mod rațional și pozitiv.” cunoașterea adevărului universal obiectiv, independent de orice conștiință personală”.

Trubetskoy apără această serie de gânduri de bază în primul rând cu considerații luate din observații ale conștiinței în legătură cu fenomenele vieții.

„Conștiința este o manifestare esențială a vieții.” În forma sa elementară – sensibilitatea – ea precede nu numai diferențierea sistemului nervos, ci și prima.

■organizare diferită – celule (amoeba). Comitetul Central „sensibilitatea nu se naște, ci se creează, ca viața protoplasmei. Conștiința și viața este un proces ancestral de la început.”

Dacă în organismele noastre, care au un anumit grad de individualizare, organele individuale sunt slab sau deloc coordonate între ele și au aceeași individualitate ca întregul, percepția este dispersată în întregul organism, atunci în organismele superioare există o control special al organelor centrale. Percepția conștiinței este localizată în nucleele superioare strict diferențiate. „O conștiință împrăștiată, fragmentată, cu mai multe unități are prioritate în natură față de o conștiință adunată, concentrată, indivizibilă.”

Acest lucru este confirmat de tortura fiziologică și mai ales viu și convingător de experimentele hipnotice, care au scos la iveală și „multiunitatea ascunsă a conștiinței umane, automatismul subordonaților [centrelor, în cazul disocierii lor dureroase” etc.

Așa se prezintă viața fiziologică și conștiința individului ca funcții colective. Creierul uman și societatea căreia îi aparține o persoană determină gradul și natura dezvoltării sale mentale. Întregul conținut al conștiinței sale îi este dat de oameni sau prin oameni; conștientizarea are o istorie în umanitate.

Totuși, aceasta din urmă nu înseamnă abolirea individualității.

În istorie totul este făcut de individ

și printr-o persoană care are „semnificație inerentă și demnitate necondiționată, pe lângă societatea pe care o reprezintă”. „O persoană poate și trebuie să aducă cu ea ceva necondiționat în societatea sa – libertatea sa1) fără de care nu există niciun drept, nici putere, nici cunoaștere, nici creativitate.”

Și nu numai idealul nu poate fi dobândit fără efort personal liber, ci tocmai „adevărul ideal nu este întotdeauna același cu care este recunoscut în mediul său”2).

Ne-am permis să facem această digresiune extinsă deoarece seria principală a gândurilor lui Trubetskoi, bazată în egală măsură pe analiza conștiinței în legătură cu fenomenele vieții în dezvoltare progresivă, precum și pe analiza internă a conștiinței, confirmă complet acele prevederi care stau la baza noastră. raționament3).

*) Eliberarea este a mea. A.B.

2) Eliberarea este a mea. A.B.

3) Gândurile principale ale lui S. Trubetskoy, desigur, sunt departe de a fi complet originale. În literatura noastră, conciliaritatea conștiinței umane a fost deja exprimată cu mare siguranță și forță de

către Pirogov: „Începutul vieții, forța vitală, spiritul ființei - să-i spunem cum vrei - desigur, nu are propriul său. de sine; nu poate avea conștiință umană individuală; este general; dar prin direcționarea forțelor și elementelor către formarea organismelor, acest principiu organizator al vieții devine auto-simțit, conștient, tribal sau personal. Și în fiecare individ animal, pe lângă conștiința (mai mult sau mai puțin clară) a individului, există și o conștiință tribală, iar în oameni, pe lângă eul tribal, există și un om universal...*' P și - rogov. Lucrări vol. II. p. 79-80 şi passim.

/

Anarhismul, de asemenea, nu cunoaște o situație izolată, mai susține că fiecare „eu” autodeterminat – în întregime – este în primul rând un produs al societății; Și înțelege că nu numai negările noastre, ci și afirmațiile noastre cele mai îndrăznețe și cele mai înflăcărate cenzurii sunt construite pe materialul pe care îl oferă cultura umană veche de secole. Individualitatea este peste tot conectată cu rasa, omul cu istoria, conștiința lui cu conștiința universală1).

£ Dar firele puternice care ne leagă de vremurile cele mai îndepărtate și de strămoșii uitați nu vor fi niciodată legate într-un nod fatalist pentru noi.

d Fiecare dintre noi poate și ar trebui să fie Liber; fiecare „eu” poate fi un creator și trebuie să devină unul. După ce a procesat în creuzetul sentimentelor Sale ceea ce îi oferă alții, ce îi oferă experiența culturală, dând „operei” sale fiorul de neșters al individualității sale, creatorul îi poartă. pentru totdeauna fondul uman în creștere este nou și influențează formarea tuturor „eurilor” viitoare.

Nu este această creștere continuă a creativității umane, unde trecutul, prezentul și viitorul sunt conectate printr-un singur flux furios, unde fiecare clipă trăiește cu ideea de eternitate, unde totul este liber și uman este destinat nemuririi, unde un Palat separat este doar o picătură în oceanul agitat al voinței umane? h---·----

!' O Pentru mai multe detalii, vezi cartea mea „Anar* Ch. II. Anarhism și societate.

care este sentimentul optimist? Din ideile de continuitate și conexiune și-au derivat faimoasele sisteme de optimism – Leibniz, Herder – patosul lor vesel.

În capacitatea și în același timp necesitatea fiecărei persoane, ca membru al comunicării, de a dizolva complet o anumită parte a ființei sale într-o chestiune transpersonală comună, în consimțământul voinței

sale la anumite autolimitări pentru a afirma și păstrarea valorilor obiective, paralelismul profund în destinele individului este înrădăcinat și societatea.

Individul este la fel de interesat de o societate perfectă ca și societatea de un individ perfect. Ambele concepte – personalitate și societate – sunt în general corelative, în acest sens sunt membre ale unei unități superioare. Iar ceea ce este bun și pozitiv pentru unul nu poate fi diferit pentru altul și invers.

Munca, reforma, revoluția, afirmând importanța înaltă a personalității creatoare, sporesc valoarea obiectivă a ordinii sociale progresiste. Succesele publicului conferă o mare valoare indivizilor care îi aparțin, chiar dacă nu participă direct la ele.

Dar aici – în această legătură profundă dintre personalitate și societate, „eu” și totalitatea „nu-eu” – cel mai mare pericol îl pândește pentru primul, ca membru cel mai slab al unității. Supraindividuul tinde să pătrundă în fiecare por al existenței personale. Pecetea comunității istorice cade pe mintea, sentimentul, voința individului, străduindu-se să

ia-i originalitatea. „Eu” – în unicitatea calităților mele – se estompează, ca și cum ar fi lăsat loc unei categorii sociale umanizate care dorește, gândește, caută, acționează după rețetele societății. „Eu” încetează să mai fie „eu”, dar devine un ministru, muncitor, avocat sau medic.Societatea este ordinea petorică a multiplicității unui astfel de „eu” – condiționat social și inclus, ca verigă separată, în lanțul general al determinismului social.

Acest „eu” nu este liber. Nietzsche spunea despre acest „eu”: „...Individul devine timid și suspicios; nu mai îndrăznește să creadă în sine... Se ascunde în lumea lui interioară, din exterior nu se văd semne ale acesteia.”, nu s-ar fi ivit antinomia care ne interesează.

Dar personalitatea nu se limitează la ceea ce este – un animal de turmă, o categorie socială. După cum sa spus mai sus, alături de aspectele sociale ale existenței sale, este un fond specific de căutări, sentimente, voință, care se distinge de toate celelalte prin originalitatea calităților și activităților sale. Iar acest „eu” profund, independent de influențele externe - pe lângă conflictele sale interne (turmă și individualitate) - se află în dușmănie fundamentală cu formele tranzitorii ale societății care încearcă în mod constant să-i încalce autonomia. Acest „eu”, în mod independent dornic și eficient, transformă un fir de iarbă, un atom, un detaliu al universului în sine

obiectivul nodul central al misterelor lumii, centrul lumii 9·

i) Astfel înțeles, antagonismul individului și al societății trebuie să fie clar distins de acele concepte necritice de antagonism care îl înțeleg literal, ca o luptă între două realități egale.

O astfel de contradicție corozivă pătrunde, de exemplu, în doctrina personalității lui Mihailovski. Pentru Mihailovski, esența procesului istoric constă în antagonismul ireconciliabil dintre individ și societate. Așa cum o persoană luptă pentru sine, pentru libertatea sa împotriva abaterilor sociale, tot așa și organismul social, apărându-și individualitatea, se străduiește să absoarbă personalitatea, să o reducă la poziția de organism oficial subordonat.

Datorită utilizării pe scară largă a analogiilor biologice în cercetarea sociologică, în acestea din urmă se strecoară ambiguități și contradicții de neînlăturat.

Pe de o parte, un organism social care își apără individualitatea este afirmat de Mihailovski ca o realitate definită. Pe de altă parte, înțelegerea lui a antagonismului fundamental dintre individ și societate constă în separarea completă a individului de mediul social și în recunoașterea existenței sale izolate, pur individuală, ca cu adevărat reală. Deci, la Mihailovski, atât societatea, cât și personalitatea sunt alternativ realități și abstracțiuni.

Mai departe. Pentru Mihailovski, individul și publicul sunt cu adevărat dușmani ireconciliabili: succesul individului este înfrângerea publicului ca individ; victoria societăţii este absorbţia completă a individului. „Lăsați societatea să progreseze”, spune el, „dar înțelegeți că individul va regresa...”

Un astfel de contrast este posibil doar pentru că Mihailovski amestecă două niveluri diferite în analiza sa, sociologic și biologic. El rezolvă antinomia sociologică a individului și a societății cu ajutorul asemănărilor biologice, operând în primul rând cu același or-

Și pentru acest „eu” nici o viață socială nu va fi suficientă, indiferent de perfecțiunile pe care le-ar avea, indiferent de cât de puternic este el în puterea externă și adevărul interior. El nu va putea niciodată să răspundă pe deplin la toate solicitările individului, tocmai pentru că în adâncul „euului” trăiește întotdeauna un fel de sentimente pur personale, independente de orice experiență socială .

Cea mai indestructibilă putere, cea mai indiscutabilă autoritate, cel mai complet și minunat adevăr - o persoană se poate opune „eu-ului” său - irațional, incompatibil cu orice scheme, de nedemonstrat.

teoria panicii. Prin urmare, Mihailovski a rămas cu aceeași idee a unității profunde a intereselor individului și a societății, a interdependenței progresului lor. Antagonismul fundamental dintre individ și societate, desigur, nu poate fi eliminat; nu este ceea ce se hrănește cu unicitatea individului, acea completitudine individuală.

care în sine este rezultatul unei înalte dezvoltări sociale, care nu are și nu poate avea loc, de exemplu, într-o societate primitivă: Prin urmare, în termeni sociologici, înalta societate este cea mai bună, cea mai sigură garanție a unui stadiu înalt de dezvoltare, realizat prin individualitate. Și, în cele din urmă, aceasta trebuie să corespundă și definiției individualității, iarăși biologică, și nu socio-dogică, pe care Mihailovski însuși o dă: „Individualitatea este suma proprietăților unui anumit stadiu de dezvoltare organică, adică a unei anumite specii* . Este clar că, chiar dacă în definiția lui Mihailovski nu există un moment de originalitate personală, care este necesar în doctrina modernă a individualității, totuși suma proprietăților sale pare cu atât mai semnificativă, cu atât specia căreia îi aparține este mai mare, sau cu atât mai mare. în plan sociologic se realizează.tip de grad de dezvoltare socială.

ceva ce nu poate fi înțeles de nicio logică, ci este corect doar în cerințele propriei conștiințe și, prin urmare, atotputernic, irezistibil.

False și neîntemeiate sunt, așadar, temerile că individualitatea piere, că nu este capabilă să lupte cu ispitele unui spirit impersonal care o încalcă din toate părțile.

În studiul odinioară clasic al lui J. Stuart Mill, „On Liberty”, această frică pentru soarta individualității și-a găsit o expresie deosebit de proeminentă. Dacă anterior, Mill a scris, în viața societății, elementul de originalitate și individualitate era excesiv de puternic și principiul social a trebuit să reziste la o luptă grea cu el”, apoi în societatea modernă observăm contrariul. Pericolul amenință individualitatea. Suferim de o lipsă de „motive și dorințe personale.” În rândul oamenilor moderni, „însăși mintea este suprimată”. „Ei iubesc în masă..., evită orice originalitate în gust, orice excentricitate în acțiuni, ca o crimă... Individul se pierde în mulțime... Personajele largi, energice au devenit acum o legendă...” iar opinia publică a devenit extrem de intolerantă „la orice fel de manifestare oarecum ascuțită a individualității...” și așa mai departe și așa mai departe.

Cu toate acestea, această teamă nu este doar exagerată; nu ar trebui să aibă loc deloc în societatea modernă. Dacă prin automanifestare individuală nu ne referim la independență deplină sau chiar nestăpânită

9 J. Art. moara. Utilitarismul. Despre libertate. St.Petersburg 1900 p. 310 - 311, 321, 328, 328 și passim.

■sitatea „euului” concret, dacă nu idealizăm în exces „individuitățile” vechilor societăți, colorate și puternice în exterior, dar limitate și sărace în interior, este necesar să fim de acord că timpul nostru

esențial egalitar, deși întărește, ca era vorba de tendințele private individuale, rea-voința față de individualitate, de fapt, înarmează individualitatea cu mijloace atât de puternice pe care vechile societăți nu le aveau deloc. Sărăcia „principiului social” era în același timp și sărăcia „individualității”. Dacă individualitatea era asigurată de triumfuri ușoare, ea era și amenințată din toate părțile pericole pe care nu le cunoaște - poate o individualitate modernă mai puțin decorativă, dar mai puternică în interior și mai protejată în exterior.Societatea noastră nu numai că nu mai cunoaște sclavia și iobăgia, în ea ei. straturile avansate nu mai tolerează sistemul de salariat, în prezent depăşeşte filistinismul şi coşmarurile filistinismului general care odinioară îl chinuiau pe Herzen, Dostoievski, Flaubert, Maupassant, Leontiev şi Nietzsche trebuie să se risipească; sunt deja împrăştiate.

Dimpotrivă, personalitatea modernă este cea care se va naște mai pasională, mai lacomă și mai tenace apărându-și drepturile decât oricând. Cea mai mică pătrundere în sfera sentimentelor ei independente i se pare de nesuportat. Când sloganurile individualiste au fost rostite atât de clar în filozofie, artă și politică ca la sfârșitul secolului al XIX-lea? Prima individualitate cu greu se putea apăra

să se cruțe, să asigure inviolabilitatea sferei ei personale, pentru că propriile puteri erau limitate, iar împotriva ei erau îndreptate forțe exterioare. Iar mimica era, într-un fel, legea existenței sociale. Dimpotrivă, individul modern are la dispoziție fonduri sociale nelimitate, pe care le poate folosi după bunul plac și cu care își poate întări și ascuți la maximum caracteristicile.

Iar personalitatea modernă înțelege perfect că tocmai originalitatea sa este cea care se hrănește de mediul social, care conține resurse inepuizabile pentru aceasta. Și nu numai egalitarismul spontan, ci și conștient deschide aceste resurse fiecărui individ, înțelegând valoarea socială ca ascuțirea maximă a caracteristicilor individuale.

În cele din urmă, individul ar putea fi în și mai mult pericol dacă ar putea fi complet dispersat în anumite celule sociale. Dar știm deja că în momentele individuale, necompuse, ale personalității există o garanție a păstrării și viabilității individualității.

Astfel, temerile pentru viitoarele destine ale individualității cad sub influența succeselor unei culturi egalitare. ')

9 În special, pentru politica anarhistă, antagonismul fundamental dintre individ și societate – în limitele evidențiate mai sus – este rezolvat incontestabil în favoarea principiului personal. Această preferință nu implică în niciun caz un parti pris în favoarea intereselor unei anumite persoane empirice, ci doar protecția propriei sale

Dimpotrivă, înaintea individualității se deschid orizonturi nemărginite.

Cum lumea din jurul nostru este de plastic

imagine, acel ultim „eu” al ei care nu este supus niciunei tutele publice.

În orice caz, soluția anarhistă a problemei dreptului nu are nimic în comun cu idealurile „super-legale” sau, ceea ce este aproape același, „super-morale” ale Prof. Petrazhitsky, care consideră că „realizarea unui psihic ideal din punct de vedere social elimină necesitatea oricăror măsuri coercitive și presiune mentală în general, și chiar chiar posibilitatea existenței unui drept corespunzător / Raționamentul prof. Petrazhitsky. caracteristică poziţiei juridice şi etice apărate de autor, în esenţă, desigur, nu reprezintă nimic nou. Acestea sunt vechi vise utopice ale miracolului transformării naturii umane, introduse artificial în cadrul teoriei evoluționiste științifice. În același timp, visul unui paradis pământesc super-drept nu este deloc fundamentat. Magister dixit. Aceste argumente dau o aparență seducătoare de apropiere de anarhism. În esență, îi sunt străini. O societate anarhistă poate renunța și la dreptul sui gèneris, dreptul ca ansamblu de reguli convenționale condiționat de consimțământul voluntar al persoanelor supuse acestora. Și este legea anarhistă care nu poate oferi tuturor libertate „nelimitată”. Conținutul acestui drept este responsabilitatea pentru propria libertate și pentru libertatea altora.

Ca orice drept, el trebuie și va fi protejat. Dar formele specifice ale acestei protecții nu pot fi indicate în prealabil. Ele vor fi determinate de nevoile reale ale comunității anarhiste. (Vezi cealaltă carte a mea „Anarhism/ Capitolul VP. Anarhism și Drept”). Pozițiile metodologice ale prof. Petrazycki au fost în mod repetat subiectul unor critici ample. Vezi de ex. prof. B. Kisgyakovsky, Științe sociale și drept. M. 1916 dept. II. Ch. V. Prof. P. Novgorodtseva. Teoria psihologică a dreptului și filosofia dreptului natural. „Legal. Stiri / carte 1913. III. Prof. N. Kareeva. Fundamentele generale ale sociologiei. Petrogr. 1919. § 155 și urm.

în mâinile creatorului, așa este natura umană însăși plastică. Căile îmbunătățirii nesfârșite îi sunt deschise, atât fizice (lupta împotriva bolii, dorința de a repinge limitele morții naturale), cât și intelectuale și morale. O persoană integrală trebuie să aibă un corp desăvârșit și un spirit desăvârșit, trebuie în același timp – după remarca sufletească a lui Dante – să fie capabilă de o viață contemplativă și activă, pentru a nu doar să se opună adecvat acelor diverse obstacole cosmice. care stau în calea muncii creatoare a individului, ci pentru a experimenta bucuria adevărată contopire cu viața, pentru a simți în unicitatea noastră individuală inseparabil unită cu întregul univers și pentru a nu fi un fir de iarbă care dispare fără urmă în curgerea lumii.

Feuerbach și-a exprimat odată gândul din inimă: „Gott war mein erster Gedan-ke, Vernunft mein zweiter, der Meusch mein dritter und letzter”. Aceasta este și convingerea noastră. Omul este ultima etapă a istoriei lumii. II În fiecare zi pretențiile sale de a deveni „primul factor” al istoriei devin mai puternice.

Chiar și acum „Eul” nostru empiric poate fi imperfect, „imperfect până la geniu” x) „dar toți suntem martori la creșterea „Eului” nostru empiric. Această creștere este minunată.

Abilitățile noastre cognitive și de asimilare sunt în creștere. A durat secole pentru

') Cuvintele lui Maupassant in Hog1a.

creează receptivitatea creierului arian. Dar dezvoltarea lui nu s-a încheiat.

Omul nu este un fapt nou uriaș al vieții chimice a scoarței terestre, scriu oamenii de știință. Viața chimică a suprafeței într-un număr de manifestări va depinde de persoană.

Nu cumva, spun sociologii, tipul antropologic nu este un rezultat direct al unui anumit sistem social, al diferențierii sau integrării inverse a proceselor de muncă și al dezvoltării cuprinzătoare a activității personale?

Nu ne vorbesc fiziologii și psihologii despre un nou sentiment spiritual care operează în afara categoriilor obișnuite de spațiu și timp - clarviziunea, care încă se face cunoscută în mod vag, misterios.

În fața ochilor noștri, un număr tot mai mare de autorități remarcabile - în egală măsură în domeniul științelor naturii și al științelor umaniste - societăți întregi, unind specialiști din diverse domenii ale cunoașterii, vorbesc despre fenomenele „spiritism” sau „metapsihism” ca fiind cele mai ambițioase următoare. problema științifică1) Și reprezentanții moderni ai cunoașterii exacte, „pozitiviștii” ireconciliabili devin din ce în ce mai apropiați, de exemplu, în chestiunea „substanței imateriale”, cu spiritiștii 2).

1) Crookes, O. Lodge, W. James, High layers, Newbold, Richet, Lombroso și mulți alții. etc. Vezi colecția extinsă de publicații a Societății Psihice din Londra, o presă în creștere în toate limbile europene etc.

Despre punctele de vedere ale fizicii moderne despre „non-om”

Oare psihologii moderni nu ne spun că „eu” nostru conștient este doar o parte dintr-o conștiință mai largă, o capacitate mai profundă, care

rămâne preponderent potențială, deoarece ne referim la viață pământească (M a u e g s. Reg-sonalitate umană) Această „parte ascunsă” ” al personalității noastre, „însoțitorul tăcut al vieții noastre” se dezvăluie automat în „manifestare fizică sau senzorială” (Barratt. Fenomene misterioase ale psihicului uman).

Nu sunt aceste ilustrații, rupte la întâmplare, din sfera acelei aspirații irezistibile de a dezvălui „secretele” naturii, care se petrece sub ochii noștri, suficiente pentru a nu avea dreptul de a afirma că nu cunoaștem limitele? a dezvoltării umane și că speranțele noastre în acest sens sunt cu moderație?Scepticismul care ne-a fost dat și calitatea cvasiștiințifică care ne posedă pot fi considerate mai degrabă subestimate decât exagerate.

Energia creatoare a omului modern este de neegalat. Întreaga lume de astăzi, toată natura, este un atelier al geniului uman. Însăși esența programelor publice moderne poate fi caracterizată ca metode de acumulare și intensificare a energiei creative. Nu există niciun mediu capabil să reziste energiei umane. Victoria se reduce la capacitatea de a construi o sarcină. Sarcini -

substanță termică*, raaio ca considerații interesante despre dualism și chiar pluralism, ca posibile metode de cercetare științifică acum, chiar și pentru un „monist” convins. M. Sedlov. C. Lombroeo şi spiritismul. M. 1913.

de neatins, dacă nu depășesc granițele naturii însăși, ca material, nu există. Totul a devenit posibil. Pacea este creativitate.

Și dacă uneori formele noastre sociale încă privesc la om ca pe un mijloc, acestea sunt faze temporare care dispar odată cu succesul emancipării sociale.

Așa se stabilește puterea nelimitată a omului în spațiu.

Din cuvintele scăpate în mod lejer, cu sunet banal ale lui Guizot, prezentând doar vag adevărul: „C'est l'homme qui fait le moa-de”, ajungem să afirmăm acelaşi lucru cu toată plinătatea convingerii, cu toată puterea. de cunoștințe de care dispunem .

Dumnezeu ar fi mai degrabă decât să fie, a spus odată Renan. Este în proces de dezvoltare, Lumea este neterminată, spune V. James. Prin om, Dumnezeu a decis să-și continue și să-și desăvârșească creația, scrie filozoful religios rus Fedorov.

Cât de departe sunt acești gânditori unul de celălalt. Dar care este, în mod egal pentru toată lumea, puterea uimitoare a credinței în rolul cosmogonic al omului! Nu este aceasta o premoniție a posibilităților sale nelimitate, a viitoarelor sale triumfuri creative?

Marlo are dreptate:

„. . ·.................Cer"

„A fost creat pentru om, asta înseamnă”, „El este mult mai frumos decât el”.

Alexei Borovoy,

S9

Biblioteca „Ruivers”

Cuprins

Pagină

Clasa...................... . Ts. 6, - w

F. Pelloutier.—Istoria burselor de muncă. . Ts. 42, — „

B. Trautman, J. Ettore și V. Saint-

Ioan. — Industrial Synge-J zhalzhzm (Colecție de articole despre industrialism, cu o prefață de A. Shapiro) Ts. 30 „ — ,

C. Pentru.—Crimes of God, (ediția a doua) Ts. 10 „—” V. Cherkeaov.—Premergers of the International;

^Doctrine ale marxismului; Dezintegrarea în rândul socialiștilor etaști; Pe-

|^ a mărturisit în cele din urmă (răspuns lui Kautsky) Ts. 65 g - „

Următoarele sunt publicate și vor fi publicate în viitorul apropiat:

M.^Bakunin.—Lucrări alese.

SODKRZHANKG.

4 : Organizația Internațională; De

politica Internațională; Scrisori despre patriotism; Scrisori către un francez; Comuna Paris și Este clar despre Statalitate^ etc.

5 : Internationale si Mazzini; „Al-

Jans* și Internațional.

P. Kropotkin.—Rechi Buvtovshchivi (traducere nouă, cu prefață și postfață: de autor pentru noua ediție).

Al lui.—ZapksknvRevolyutsioyaera.

La fel.—Modern Science and Anarchy (traducere editată de autor cu prefață la ediția rusă).

E. Reclus. - Lucrări alese compuse (cu o schiță biografică de N.K. Lebedev și o prefață de P.A. Kropotkin).

Biblioteca „Ruivers”

EDITURA DE CARTI

UNIUNEA ANARSHCH0ISHSHOV „Vocea Muncii”. | P-burg. Volodarokhogo Ave., 56. Moscova. Tverskaya, 70.

PREGĂTIREA PENTRU TIPARARE:

Seria de schițe biografice:

Max Nettlau despre Mich. Bakunin. J o r g I v t o o Fer. Pelloutier. P. Ă. Kropotkin, Fritz Brupbacher și alții despre J. Guillaume. I · Groo-ema n-Ro ciorba de varza in aproximativ P-Zh. IIrudon. N.K. Lebedev despre Eliza Reclus.

CĂRȚI:

A. Berkman.—Memorii ale unui anarhist.

D. Gnlyom.—Internațional (Memorii și materiale). E. Goldman.—Anarhism.

J. Grav.—Reformă și revoluție.

His-zhf.—Țara liberului (roman).

J. Dejak"—Umanisferă (utopie).

X. Cornelissen.—Înainte către o nouă societate.

P. Kropotkin — Câmpuri, fabrici și atelier.

Lui-Același.—Ajutor reciproc.

F. Domela Nieuwenhaus.—Socialismul este în pericol.

E. Pato. E. Pouget.—Cum vom face o revoluţie.

P. J. Proudhon. — Filosofia sărăciei.

Însuși.—Despre dreptate.

3. Reclus.—Comuna din Paris nu zi de zi (chiar după evenimentele din 1871).

F. Ferrer.—Skoda modernă.

BROȘURI:

J. Grav.—Sindicalismul în egalul său social.

P. Kropotkin.—Comuna Paris.

Însuși.—Expropriere. - 1

Al lui.—Statul, rolul său în istorie.

Lui-J·.—Dreptate și moralitate·